TOMÁS DE AQUINO

CUESTIONES DISPUTADAS
SOBRE EL ALMA

Traducción y notas de
Ezequiel Téllez

Estudio preliminar y revisión de
Juan Cruz Cruz

EUNSA
EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S.A.
PAMPLONA

BIBLIOTECA SECCIONAL FACULTAD DE CIENCIAS

COLECCIÓN DE PENSAMIENTO MEDIEVAL Y RENACENTISTA NÚM. 3

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Consejo Editorial
Director: Prof. Dr. Juan Cruz Cruz
Subdirectora: Prof. Dra. María Jesús Soto Bruna
Secretario: Prof. Dr. José Ángel García Cuadrado

Edición digital de @elteologo
Agosto de 2014

Para la fecha en que fue editado este e-book, el libro en formato físico se encuentra agotado. Al encontrarse en un estado de difícil acceso para estudiantes y académicos, hemos optado por hacer una edición digital libre, para un uso ético y educativo. En caso de una futura reimpresión en papel, por favor colabore con la Editorial EUNSA comprándolo, o al menos pidiendo a su Biblioteca la adquisición de una copia. Gracias.

Primera edición: Mayo 1999

© 1999. De traducción y notas *Ezequiel Téllez Maqueo*
De estudio preliminar *Juan Cruz Cruz*
Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA)
Plaza de los Sauces, 1 y 2. 31010 Barañáin (Navarra) - España
Teléfono: (34) 948 25 68 50 – Fax: (34) 948 25 68 54
E-mail: eunsaedi@abc.ibernet.com

ISBN: 84-313-1683-7
Depósito legal: NA 1.007-1999

Imprime: NAVEGRAF, S.L. Polígono Berriainz, Nave 17. Berriozar (Navarra)

Printed in Spain - Impreso en España

ÍNDICE

ÍNDICE V

ESTUDIO PRELIMINAR: ONTOLOGÍA DEL ALMA HUMANA

JUAN CRUZ CRUZ VII

INTRODUCCIÓN DEL TRADUCTOR

EZEQUIEL TÉLLEZ LV

CUESTIONES DISPUTADAS

SOBRE EL ALMA

ÍNDICE 1

ARTÍCULO 1°: Si el alma humana puede ser forma y algo sustante. 3

ARTÍCULO 2°: Si el alma humana existe separada del cuerpo según su ser. 17

ARTÍCULO 3°: Si el intelecto posible o el alma intelectiva es una para todos. 31

ARTÍCULO 4°: Si es necesario admitir un intelecto agente. 45

ARTÍCULO 5°: Si el intelecto agente es uno y separado 53

ARTÍCULO 6°: Si el alma se compone de materia y forma. 65

ARTÍCULO 7°: Si el ángel y el alma difieren por su especie. 77

ARTÍCULO 8°: Si el alma racional debió unirse a un cuerpo como el humano. 91

ARTÍCULO 9°: Si el alma se une a su materia corporal a través de un medio 107
ARTÍCULO 10°: Si el alma está en todo el cuerpo y en cualquier parte de él 121
ARTÍCULO 11°: Si el alma racional, sensible y vegetativa son una misma sustancia en el hombre 135
ARTÍCULO 12°: Si el alma es su propia potencia. 147
ARTÍCULO 13°: Si las potencias del alma se distinguen por sus objetos 157
ARTÍCULO 14°: Sobre la inmortalidad del alma humana, y sobre si es inmortal 171
ARTÍCULO 15°: Si el alma separada del cuerpo puede conocer. 183
ARTÍCULO 16°: Si el alma unida al cuerpo puede conocer las sustancias separadas 197
ARTÍCULO 17°: Si el alma separada entiende las sustancias separadas 209
ARTÍCULO 18°: Si el alma separada conoce todas las cosas naturales. 217
ARTÍCULO 19°: Si las potencias sensitivas permanecen en el alma separada. 233
ARTÍCULO 20°: Si el alma separada conoce los singulares. 245
ARTÍCULO 21°: Si el alma separada puede padecer como pena el fuego corpóreo 259

ÍNDICE ONOMÁSTICO 271
ÍNDICE BÍBLICO 275
ÍNDICE DE OBRAS 277

ONTOLOGÍA DEL ALMA HUMANA

JUAN CRUZ CRUZ

I. EL SER DEL ALMA HUMANA

1. La realidad del alma

1. El alma humana es una *realidad concreta: anima humana est... hoc aliquid.* Esta es la tesis con que el primer artículo de las *Quæstiones disputatae de anima* (*De An*) abre el debate sobre el ser y la naturaleza del alma humana. A un contemporáneo nuestro, acostumbrado al método científico empleado para conocer las cosas físicas y materiales, la expresión «una realidad concreta» aplicada al alma puede parecer irreflexiva y arriesgada: sobre todo si se tiene la convicción de que cualquier realidad habría de darse mediante observación y experimentación; y a ningún científico se le ha presentado la «realidad» del alma en la punta de un bisturí o en la lente de un microscopio.

Y sin embargo, el Aquinate considera que el alma es *una realidad concreta.* Esta tesis decide las siguientes líneas de su tratado. Ahora bien, él siempre tuvo conciencia de que no es fácil adentrarse en el estudio del alma: *cognoscere quid sit anima difficillimum est*[1]. Pero estaba también convencido de que el hombre no llega a estimar lo que sabe de las cosas que le rodean hasta que no se conoce a sí mismo. Él parte de la certeza de la propia *existencia* –de su yo, de su alma–, atestiguada en el ejercicio concreto y actual de la vida[2]; y se dispone a la ardua y dificultosa tarea de conocer la *esencia*

---

1 *De Ver* q10 a8 ad8.

2 "Cada uno percibe que tiene alma y vive y existe, porque percibe que se siente y se entiende y ejerce otros actos vitales semejantes" (*In hoc enim aliquis percepit se animam habere,*

del alma. Analizando los contenidos de ese ejercicio vital espontáneo, el Aquinate ve que ellos son como signos y propiedades de *una realidad concreta* y unitaria, a través de los cuales irá conociendo progresivamente su naturaleza. Por tanto, "la ciencia que se tiene del alma es totalmente cierta porque cada uno experimenta en sí mismo la posesión del alma y la presencia a sí de sus actos"[3].

Caemos en la cuenta de que la naturaleza del alma puede ser conocida, tan pronto como elevamos la mirada intelectual, concentramos la atención en los procesos de nuestra vida y comenzamos a pensar sobre el sentido de lo que en ellos acontece. ¿Es que estos pueden carecer de un principio unitario que les otorgue sentido tanto en su estructuras como en su funcionamiento? A ese principio que, necesariamente, habrá de ser efectivo, o sea, real y concreto, se le llama *alma*. Claro que llegando a esta conclusión ya no estamos ante las formalidades de observación empírica y series experimentales que el método científico exige, sino ante las urgencias de profundización y búsqueda de sentido que impulsan el método filosófico. Y desde este punto de mira habla el Aquinate. Hay realidades sensibles, eso es claro; pero también suprasensibles, como el alma humana.

2. Algunos contenidos que Santo Tomás desarrolla en estas *Quæstiones disputatae de anima* eran examinados por los tratadistas medievales en la última y culminante cuestión de un estudio que solían exponer en forma de comentario al libro de Aristóteles titulado Περὶ ψυχῆς. Esta obra del Estagirita –que en realidad no está acabada– se compone de tres libros: en el primero pasa revista a las distintas opiniones sobre la naturaleza del alma e indica que ésta es principio de vida; en el segundo, describe las distintas facultades del alma, especialmente las sensitivas; y en el tercero compara las potencias sensitivas con el intelecto, subrayando que las funciones intelectivas son las más elevadas del alma. El Aquinate realizaría un profundo comentario a esta obra. La preocupación fundamental de Aris-

---

et vivere et esse, quod percepit se sentire et intelligere et alia huiusmodi opera vitae exercere). *De Ver* q10 a8. "Al percibir los actos del alma se percibe la presencia del principio de tales actos" (*perceptis actibus animae, percipitur inesse principium talium actuum*). *De Ver* q10 a9.

3 *Secundum hoc scientia de anima est certissima, quod unusquisque in seipso experitur se animam habere et actus animae sibi inesse. De Ver* q10 a8 ad8.

tóteles en ese tratado –que tiene como telón de fondo el dualismo de alma y cuerpo enseñado por su maestro Platón[4]– es aclarar el papel que el alma juega como «forma» del cuerpo dentro del compuesto psico-biológico humano; y al alcance de este papel se remiten sus análisis sobre la estructura y la función de los sentidos externos e internos. Indica también el Estagirita en la tercera parte de su libro aspectos ontológicos esenciales del proceso cognoscitivo superior que no se agotan en el papel que el alma juega como

---

4 La teoría del alma en Platón está enraizada en el pitagorismo –con su doctrina ética de la purificación y salvación del alma, así como con su creencia en la preexistencia, inmortalidad y transmigración del alma– y es tanto una teoría científico-filosófica como una doctrina religiosa y ascética. Cuatro son las notas fundamentales que Platón atribuye al alma: 1° Es *principio de vida*. "Todo cuerpo que desde fuera sea movido es inanimado; al contrario, todo cuerpo que desde dentro se mueva de por sí y para sí será animado; que tal es la naturaleza misma del alma" (*Fedro*, 245d). Se divide en tres partes: *racional*, alojada en el cerebro (tiene por misión dirigir las operaciones superiores del hombre); *pasional*, alojada en el tórax (es fuente de pasiones nobles); *concupiscible*, alojada en el abdomen (de ella provienen los apetititos groseros e inferiores). La primera es inmortal; las dos segundas mortales (*Timeo*, 41a-73a); no se trata, pues, de un alma, sino de tres. 2° Es *inmaterial*. "Existe realmente sin color, sin forma, intangible, siendo sólo visible a la inteligencia" (*Fedro*, 247c). En el *Fedón* rechaza la tesis materialista de aquellos pitagóricos que consideraban el alma como resultado de la *krasis* o armonía entre elementos: el alma no es resultado de la vida corporal, sino su principio, distinguiéndose de ella como su contrario; lo propio del alma es el pensamiento, por el que comulga con las realidades inteligibles (76c, 78cd). 3° Es *inmortal* y *eterna*. "De todas cuantas cosas tiene el hombre, su alma es la más próxima a los dioses y su propiedad más divina y verdadera" (*Leyes*, 726a). "Allegada a lo divino e inmortal y de lo que siempre existe" (*República*, 611e). "Siendo inmortales e ingenerables las almas, su número permanece siempre idéntico" (*Rep.*, 611). En el *Fedón* ofrece las pruebas de su *inmortalidad*: a) Por la sucesión cíclica de las cosas contrarias: si a la vida sigue la muerte, a la muerte debe seguir la vida (70d-72e); b) Por la reminiscencia: para recordar es preciso haber aprendido en otra vida anterior lo que se recuerda (72e-77d); c) Por la simplicidad del alma y su afinidad con las ideas celestes: el alma es lo simple, inmutable, puro, imperecedero, mientras que el cuerpo es lo compuesto que cambia y desaparece (78b-80d); d) Por su participación en la *idea* de vida, lo cual excluye su participación en la *idea* de muerte (105b-107a). "¿Piensas que a un ser inmortal le está bien afanarse por un tiempo tan breve y no por la eternidad?" (*Rep.*, 498d). 4° Su unión con el cuerpo es violenta, *accidental*, como la del barquero a la nave, como la del músico al instrumento o el caballero al caballo (*Fedro*, 246a, 247c). Esta violencia induce a Platón a negar realidad humana al cuerpo: "El hombre es su alma" (*Alcib.*, I 130a). De todas estas ideas de Platón sobre el alma, la que mejor ha tomado forma y se ha mantenido en la tradición ha sido la del alma como algo tan suficientemente libre del cuerpo que le es posible sobrevivir sin él.

informadora del cuerpo: son los que definen al conocimiento por la inmaterialidad e intemporalidad. Pero estos caracteres no benefician particularmente al alma como forma, sino a una inteligencia activa que no hace con ella unidad sustancial.

Justo desde esos caracteres espirituales y de la unidad sustancial que guardan en el alma parte Santo Tomás en las *Quæstiones disputatae de anima* para volver con profundidad sobre el sentido ontológico del papel informador de un alma que es espiritual. Y reconduce el planteamiento que Aristóteles hace del alma como *forma*[5] a la consideración del *acto de ser* (*esse*) del alma.

---

5 Aristóteles suministró una explicación del alma en consonancia con la unidad sustancial del hombre, perdida en el platonismo. Pero no obtuvo repentinamente la solución. F. Nuyens ha estudiado tres períodos claves en la psicología aristotélica, tomando como criterio el problema de las relaciones entre alma y cuerpo: 1. Platónico o de dualismo radical, acentuando la unión accidental y violenta (*Eudemo, Física, De Caelo*); 2. De transición o de instrumentismo vitalista, todavía con unión accidental, pero no violenta (*Tratados menores, Ética a Eudemo, Ética a Nicómaco*); 3. Entelequismo: alma y cuerpo unidos sustancialmente (*De Anima*); el alma es la forma sustancial del cuerpo. Desde este último punto de vista, en el libro II del *De Anima* (*De An* II c2 414a22) describe al alma como el primer principio, distinto de la materia, en los vivientes corporales; de él procede la vida, de la que es raíz ontológica. Se distingue de la materia y, a la vez, se relaciona con el cuerpo. Aristóteles ofrece la siguiente *definición esencial*: "el alma es el acto final (*entelequia*) y primero de un cuerpo natural que tiene potencia de vivir" (c1 412b1). El acto primero es un principio sustancial que viene a perfeccionar la capacidad de un sujeto (en este caso, el cuerpo), al que confiere una perfección específica (la perfección de vivir). Aristóteles se refiere al cuerpo estrictamente físico, es decir, al que está conformado por las mismas fuerzas naturales y no por el arte humano. Además, este cuerpo debe ser potencialmente vivo: no se trata de que esté en potencia activa de vivir (o lo que sería igual, en acto primero de vivir, unido ya al alma); sino en potencia pasiva, es decir, en su configuración previa a la unión. El alma es una entidad sustancial, una forma que tiene una relación básica unitiva con la materia. El alma puede ser considerada entonces o bien como *principio entitativo* que constituye con el cuerpo potencialmente vivo un organismo, o bien como *principio operativo*, es decir, como fuente y raíz de todos los actos vitales del organismo. Aristóteles distingue tres clases de organismos (plantas, animales y hombres) a los que corresponden tres principios que informan su materia: alma *vegetativa*, como principio de nutrición, crecimiento y reproducción; alma *sensitiva*, como principio de conocimiento, apetito y movimiento sensitivos; alma *racional*, como principio de los actos de conocimiento y apetición racionales. Por eso, el alma es "aquello por lo que primeramente vivimos, sentimos, nos movemos y entendemos" (c2 414a12-13). Entre los constitutivos ontológicos del hombre, el alma figura como la raíz de nuestro vivir

3. Desde luego, si pudiera indicarse un tratado en el que se viera con nitidez la aplicación de este enfoque original del «acto de ser» tomista al hombre habría que indicar, entre algunos otros importantes, las *Quæstiones disputatae de anima.*

a) Ciertamente Aristóteles reconoce que en el hombre hay operaciones cognoscitivas que sólo una sustancia *intelectual* puede realizar. Pero una sustancia intelectual es una sustancia *separada* y, como tal, incorruptible. Luego las formas *naturales*, en las que incluye el alma humana, no son sustancias separadas y, por tanto, *perecen* cuando se desintegra el compuesto de materia y forma. La primera condición, pues, que debería cumplir la sustancialidad del alma -la subsistencia intelectual e individual- es que no fuese la forma *natural* de un cuerpo. Así pues, Aristóteles parece remiso a incluir en el alma humana -como forma sustancial del cuerpo- la nota de sustancia intelectual individual. Siguiendo esta doctrina aristotélica los grandes comentaristas árabes, sobre todo Averroes, enseñan que las operaciones intelectuales del hombre son causadas por una sustancia intelectual separada (el intelecto agente) que sólo está presente en él por sus operaciones. La inmortalidad corresponde, pues, a esta sustancia intelectual separada -o sea, incorruptible-; el alma personal, forma del cuerpo, es perecedera. De modo que, para el aristotelismo, la forma de una sustancia material es tan corruptible como ésta; la forma incorruptible es separada, sin relación trascendental a la materia. Ese enfoque no llega a explicar que una forma intelectual sea al mismo tiempo *forma* de un cuerpo y *realidad espiritual subsistente*, porque tampoco ha llegado a concebir una sustancia espiritual compuesta de potencia y acto, o sea, de esencia y ser (existencia). Pero justo en estos términos se plantea el reto de una ontología del alma.

b) Algunos Padres de la Iglesia quedaron indecisos ante el dilema presentado por la filosofía antigua: el alma humana o es una sustancia inmaterial e inmortal (Platón) o es la forma mortal de un cuerpo en la unidad sustancial del hombre (Aristóteles). Ante esta alternativa, oscilaron más

---

en todos sus grados: vegetativo, sensitivo, intelectivo. No es el alma la que vive, sino el hombre total en virtud de su alma. Aristóteles supera así la concepción tripartita de Platón, suprimiendo la multiplicidad de almas y sustituyéndolas por potencias o principios de operación de una misma alma, la cual es una forma única, que contiene en sí *virtualmente* todas las de los vivientes inferiores.

hacia el primero que hacia el segundo sentido. Un ejemplo de ello lo tenemos en San Agustín, el cual se inclina por el concepto platónico, que le permite hacer resaltar la distinción entre cuerpo y alma y la superioridad de ésta sobre aquél: "el hombre es alma racional, la cual utiliza un cuerpo mortal y terreno"[6]; el alma viene a ser "una sustancia que participa de la razón y que está capacitada para regir el cuerpo"[7]: es más, no la concibe como forma del cuerpo, aunque la unión con éste no es violenta, como en Platón, sino natural[8]. Otras veces acude tímidamente a la explicación aristotélica: "el hombre es un animal racional, mortal"[9]. Fundamentalmente propende a la concepción platónica: "el sentir no es propio del cuerpo, sino del alma por el cuerpo; tampoco siente el cuerpo, sino el alma por el cuerpo"[10]. Conforme a esta tesis –ya impugnada por Aristóteles–, Guillermo de París, Enrique de Gante y San Buenaventura ponen la facultad sensible no en el compuesto de alma y cuerpo, sino en el alma sola. San Alberto Magno representa un caso típico del compromiso ecléctico ante ambas alternativas: el alma puede definirse en sí misma, como sustancia espiritual (Platón); y puede definirse en relación al cuerpo, como forma sustancial (Aristóteles).

c) La novedad del enfoque tomista sobre el aristotélico (que en este caso considera la sustancia del hombre como compuesta de materia y forma), estriba en mantener que el alma humana es de suyo una sustancia compuesta de *esencia* y *ser* (existencia). En todo lo que existe, salvo en Dios, hay una composición de algo que es potencia con algo que es acto; pero el acto no necesita ser una forma, ni la potencia ser una materia; un alma es una sustancia porque está compuesta de su esencia, que es la de una forma espiritual orientada a un cuerpo, y de su acto de ser (*esse*). Y dado que no incluye materialidad en su estructura, el alma humana es una forma simple, sin composición de elementos tales como materia y forma (*De An* a6c). El alma humana es la forma de un cuerpo, *porque* es justamente la clase de sustancia que es: *físicamente simple*, aunque *metafísicamente compuesta.*

---

6 *De moribus Eccl. cath.*, I, 27-52.

7 *De quant. animae*, XIII, 22.

8 *De civ. Dei*, XXI 10, 1.

9 *De Ordine*, II 11, 31.

10 *De Genesi ad litt.*, III 7.

De un lado, es *físicamente simple*, o sea, no compuesta de materia y forma: pues así como lo recibido se recibe según el modo de ser del recipiente, también las cosas conocidas lo son según el modo en que su forma está en el cognoscente. ¿Y cómo realiza el cognoscente su actualidad? Pues conociendo la naturaleza de las *cosas absolutamente*, por ejemplo, conociendo el árbol en cuanto que es absolutamente árbol. ¿Y dónde se encuentra el árbol en su forma absoluta, en su propia razón formal? En el pensamiento, en el cognoscente actualizado, o simplemente, en el alma intelectiva, cuyo acto es el pensamiento. Por consiguiente, el alma intelectiva es una *forma absoluta* y no un compuesto de materia y forma. Se trata, en este razonamiento, de aplicar congruentemente el principio de que *el obrar sigue al ser*: "El alma recibe las especies inteligibles no solamente sin la materia y sin sus condiciones, sino que ya no hay posibilidad de que en su operación propia tenga comunicación con un órgano corporal, de suerte que una cosa corporal fuera órgano de la intelección, como el ojo lo es de la visión. Así, por el hecho de que tiene una operación propia sin comunicación con el cuerpo, es necesario que el alma intelectiva *obre por sí*. Y como cada cosa obra según *esté en acto*, es necesario igualmente que esta alma intelectiva tenga *el ser absolutamente por sí*, independientemente del cuerpo. En efecto, las formas cuyo ser depende de la materia o del sujeto, no tienen operación que les sea propia" (*De An* a1c)[11]. Partiendo, pues, de la actualidad de ser del alma –especialmente elevado en su acto de entender– muestra Santo Tomás que el alma humana es *subsistente*[12]. Con este argumento se distancia de todo tipo de materialismo[13].

---

[11] También en *STh* I q75 a5.

[12] Y así lo repite en otro lugar: "No cabe duda de que el hombre puede por su entendimiento conocer la naturaleza de todos los cuerpos. Mas para que se pueda conocer cosas diversas es preciso que no se tenga ninguna de ellas en la propia naturaleza, porque las que naturalmente estuvieran en ella impedirían el conocimiento de las demás [...]. Luego es imposible que el principio de la intelección sea un cuerpo [...]. Por consiguiente, el principio de intelección llamado mente o entendimiento tiene de suyo (*per se*) una operación en la cual no participa el cuerpo. Ahora bien, tener de suyo esta actividad sólo corresponde a una realidad subsistente de suyo (*per se*), pues el obrar responde al ser en acto". *STh* I q75 a2.

[13] Si prescindimos del trasnochado materialismo del s. XIX, es justamente la tesis epifenomenista del *materialismo dialéctico* sobre el alma una de las más destacadas en el campo de la Antropología filosófica. Para entender su concepto de alma, debemos tener presente que identifica realismo con materialismo, según la alternativa de Engels: "¿Qué es lo originario,

De otro lado, es *metafísicamente compuesta* de potencia y acto. El alma humana, aunque es una forma subsistente, es necesario que participe del ser mismo, como la potencia participa del acto. Sólo el ser mismo subsistente (Dios) no participa de nada. Pero el ser mismo es el acto último del cual participan todas las cosas: "El alma humana, siendo subsistente, está compuesta de *potencia y acto*. En efecto, la sustancia misma del alma *no es su ser*, sino que se compara a éste como la potencia al acto. Pero de ello no se sigue que el alma no pueda figurar como forma del cuerpo: porque también tratándose de otras formas, lo que es forma y acto con respecto a una cosa se halla en potencia respecto a otra" (*De An* a1 ad6)[14]. Tensando antropológicamente la distinción –tan propia de su doctrina metafísica– entre ser y esencia, ofrece una tersa y precisa página para indicar esa posesión del ser que es propia del alma: "En las sustancias compuestas de materia y forma encontramos tres cosas: la materia, la forma y el ser mismo, de las cuales el principio es la forma, pues la materia, por el hecho de recibir una forma participa del ser. Así pues, el ser se sigue de la forma. Y, sin embargo, la forma no es su ser, aunque sea principio de él. Y aunque la materia no adquiera el ser sino a través de la forma, la forma en cuanto forma no tiene necesidad de la materia para ser, pues el ser deriva de la forma; pero tiene necesidad de la materia, porque siendo la forma del tipo que es, no

---

el espíritu o la naturaleza? Según se responda a esta cuestión de una u otra manera, se dividen los filósofos en dos grandes campos [...]. Los que ven la naturaleza como originaria pertenecen a las diversas escuelas del materialismo" (F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, San Sebastián, 1968, 123). Lo originario es, pues, la materia; el alma o *psique* tiene que considerarse como su producto, a través de un proceso evolutivo en el que cambios cuantitativos conducen a cambios cualitativos (J. Stalin, *Ueber dialektischen und historischen Materialismus*, en *Geschichte der kommunistischen Partei der Sowjetunion*, Berlín, 1950, 134). El alma, pues, existe, pero es producida por la materia en un *salto dialéctico* como única y suficiente causa suya; es material, pero no es *simplemente* materia, pues "existe una propiedad de la materia que se distingue cualitativamente de todas las otras propiedades de la materia" (G. Klaus, *Jesuiten, Gott, Materie*, Berlín, 1957, 145). "Lo psíquico, la conciencia, etc., es el más elevado producto de la materia (es decir, de lo físico), es la función de aquel trozo o parte especialmente complicado de la materia que se designa con el nombre de cerebro humano" (J. Lenin, *Materialismus und Empiriokritizismus*, Berlín, 1949, 217).

[14] O como dice en otra parte, acudiendo a la doctrina de la participación: "Aun en las sustancias espirituales hay composición de acto y potencia, aunque no de materia y forma, sino de forma y ser participado [...], pues en efecto, el ser es aquello *por lo cual* una cosa es (*esse est quo aliquid est*)". *STh* I q75 a5 ad4.

subsiste por sí misma. Por tanto, nada impide que exista una forma separada que tenga ser, y que el ser sea en este sentido su forma. Pues la esencia misma de la forma se compara al ser como la potencia a su acto propio. Y de esta manera, en las formas que subsisten por sí mismas hay tanto potencia como acto, en la medida que el ser mismo es acto de la forma subsistente, la cual no es su ser. En cambio, si alguna cosa es de tal modo que es su ser, lo cual es propio de Dios, no existirá en ella potencia ni acto, sino acto puro. Y a partir de esto Boecio dice en el libro *Sobre las Hebdómadas* que en aquellas cosas que son posteriores a Dios, se distingue el ser (*esse*) y lo que es (*quod est*), o como algunos dicen, lo que es (*quod est*) y aquello por lo que es (*quo est*). Pues el ser mismo es aquello por lo que algo es, tal como el correr es aquello por lo que alguien es corredor. Por consiguiente, siendo el alma una forma subsistente por sí misma, puede darse en ella una composición de acto y potencia, es decir, de ser y lo que es, mas no una composición de materia y forma" (*De An* a6c)[15].

2. El escándalo de la unidad del alma

Desde el punto de vista antropológico, la tesis de la unidad del alma en el hombre es quizás la más representativa del Aquinate, no sólo reposadamente mantenida por él, sino esforzadamente defendida hasta el final de su vida. Hacia mitad del siglo XIII era normal encontrarse en los foros aca-

---

[15] Un principio intelectual de operación, como es el alma humana, no depende en su ser del cuerpo, sino que puede subsistir incluso fuera de él. Pero lo que subsiste independientemente del cuerpo y es «forma» en sí mismo no puede ser sometido a corrupción por un agente finito.

Que el alma sea forma en sí misma significa que tiene el ser *inmediatamente* en sí misma. Algo podría tener el ser mediante una triple causa: *eficiente*, de la que se produce y conserva; *formal*, que le da el ser; y *material*, como parte constituyente (no como sujeto de inhesión, pues esto no se da en las cosas subsistentes), según ocurre en las cosas corpóreas. Pero el alma humana carece de causa material, porque ella no está compuesta de materia corporal y forma: es una forma simple que informa a la materia, pero que en su ser es independiente del cuerpo y, consiguientemente, de la materia que informa. Luego tampoco el alma puede corromperse accidentalmente, o sea, por supresión del sujeto o de la causa material: no depende del cuerpo en el ser.

démicos con la doctrina de la pluralidad de formas sustanciales en cualquier compuesto mundano, incluido el hombre. La postura de Santo Tomás desató una batalla dialéctica.

1. El origen histórico de la doctrina de la pluralidad de formas dentro de un mismo compuesto se halla principalmente en el neoplatonismo. Enseñaba, por ejemplo, Plotino tres tesis fundamentales. Primera, que hay en el hombre tres principios diversos y separables: νοῦς, ψυχή y σῶμα, o sea, espíritu, alma y cuerpo[16]. Segunda, que el alma vivificante no da al cuerpo el ser corpóreo[17]; dicho de otro modo: que hay una forma propiamente corpórea. Tercera, que la forma de un cuerpo está compuesta de otras formas: en un λόγος se contienen otros λόγοι[18]. El mismo San Agustín no vio dificultades en aceptar tres principios (*spiritus et anima et corpus*[19]) en el hombre; y aunque el doctor de Hipona parece enseñar en algún escrito[20] que el alma humana es forma del cuerpo, en realidad su tesis inicial defendía que el alma humana es transportadora de Dios a la forma corpórea, tesis que explícitamente rechazó más tarde, por considerarla deudora del emanacionismo neoplatónico[21], aunque no llegó a formular terminantemente el sentido ontológico unitario del alma humana. Asimismo, la doctrina «pluralista» neoplatónica influyó en los intelectuales del siglo XIII (como Rogerio Bacon y Duns Escoto) a través de la *Fons vitae* de Avicebrón. El pluralismo de formas en los seres mundanos era la doctrina común o más extendida cuando aparece en escena el Aquinate.

2. Santo Tomás expone la tesis de la unidad de la forma sustancial inspirado en la doctrina aristotélica de la unidad como medida de todas las cosas, πάντοων μέτρον τὸ ἕν[22], pues incluso lo que tiene partes es un todo unitario por la unidad que esas partes toman de un tercero. De modo que

---

16 *En.* VI, 1. 7, c 6. Didot, 479.

17 *En.* IV, 1. 3, c 20-21. Didot, 211-212.

18 *En.* VI, 1. 3, c 8. Didot, 416.

19 *De anima eiusque origine*, IV, c. 2; II, c 2.

20 *De inmortalitate animae*, c. 15; *De quantitate animae*, c. 33.

21 *Retractationes*, I, c. 5.

22 *Met.* IX 1, 1053a19.

una cosa que es plural en acto no puede ser en realidad una en acto: sólo lo que es plural en potencia puede ser en la misma cosa uno en acto. La unidad actual únicamente tolera la pluralidad potencial. Y así, es imposible que de varias sustancias actuales pueda surgir un tercer ser sustancial y uno; lo que es dos en acto no puede ser uno en acto, pero lo que es dos potencialmente puede ser actualmente uno: αδύνατον γὰρ ουσίαν εξ οὐσιῶν εἶναι ἐνυπαρχουσῶν ὡς ἐντελεχείᾳ τὰ γὰρ δύο οὕτως ἐντελεχείᾳ οὐδὲποτε ἓν ἐντελεχείᾳ, ἀλλ' ἐὰν δυνάμει δύο ᾖ, ἔσται ἕν[23]. Y, en concreto, el hombre es uno en cuanto el cuerpo es potencia y el alma acto. Las *Cuestiones disputadas sobre el alma* no hacen otra cosa, en sus doce primeros artículos, que demostrar que la unión de alma y cuerpo condiciona la unidad y el ser del hombre, así como la cooperación efectiva de sus diversas fuerzas físicas y psíquicas. Es lo que hizo también el Aquinate abrumadoramente, hacia 1264, en veintiún capítulos de *Contra Gentes* (II, 56-77) y, más concisamente, hacia 1268, en ocho artículos de *Summa Theologiae* (I q76), así como en *De spiritualibus creaturis*, por citar sus obras más representativas al respecto. También la pluralidad de los accidentes tiene su unidad y su ser únicamente en el sujeto o sustancia.

La tesis del Aquinate se resuelve en dos proposiciones:

1ª En el hombre, el alma espiritual es *forma sustancial* del cuerpo, por lo que realiza la unidad esencial de alma y cuerpo; de modo que alma y cuerpo tienen entre sí la misma relación que la forma sustancial y la materia: la unión es, ontológicamente hablando, sustancial. Los adversarios de esta tesis eran no sólo los platónicos que consideraban el alma únicamente como *motor* del cuerpo (*De An* a1 y a11), sino los averroístas que, como Sigerio de Brabante, negaban toda alma espiritual *individual* y atribuían el conocimiento superior del hombre a la intervención de un espíritu separado, un intelecto independiente, de modo que la unidad de alma y cuerpo venía a ser accidental. Para refutar estas doctrinas el Aquinate recurre insistentemente a la fuente de la experiencia: si decimos que el alma es *el primer principio por el cual vivimos, sentimos y pensamos* es porque cada uno experi-

[23] *Met.* VI 13, 1039a3-6.

menta en sí mismo que, por ejemplo, el pensamiento pertenece a su propia naturaleza. Es más, frente a estos contendientes tensa en *De Anima* sus expresiones, llegando a decir que tanto la función abstractiva (adjudicada por los averroístas a un intelecto separado) como la función cognoscitiva de la inteligencia, son *experimentadas por nosotros en nuestro interior*: "utramque autem harum operationum experimur in nobis ipsis" (*De An* a5).

2ª El alma espiritual es la *única* forma sustancial del hombre: y porque el alma es la única forma esencial del compuesto humano hay *unidad esencial* entre alma y cuerpo. No hay, pues, pluralidad de formas sustanciales en el compuesto humano. Hay verdadera unión sustancial de alma y cuerpo si el alma espiritual es la única forma sustancial que otorga al compuesto todo su ser actual, desde su ser corpóreo hasta su ser espiritual, pasando por su ser vivo y su ser sensible. De modo que la unión se verifica *directamente* entre el alma y la materia puramente potencial. Y este es el punto en el que Santo Tomás se enfrenta a la inmensa mayoría de pensadores del siglo XIII, los que sostenían que la pluralidad de formas en un mismo sujeto era compatible con la unión sustancial de alma y cuerpo.

a) La tesis del pluralismo de formas sustanciales en un solo compuesto llegó asociada con otras tres corrientes: la del *hilemorfismo universal*, la de las *razones seminales* y la del *ultrarrealismo* platonizante. Por la primera, vinieron muchos al convencimiento de que incluso las sustancias espirituales creadas, como el alma humana, se componen de materia y forma. Por la segunda, se creyó que hay en el hombre formas incompletas dentro de la materia, las cuales se van convirtiendo en formas de nuevas cosas naturales; tal era la tesis de San Buenaventura[24]. Por la tercera, los diversos *grados lógicos* de abstracción –en una serie descendente que va de lo general a lo particular– se hipostatizan o sustancializan como *formas ontológicas* actuales: Gilberto Porretano defendía de esta manera la pluralidad de las formas[25].

---

24 *II Sent.* d18 a1 q2 y 3.

25 *Comment. in librum Boethii de Trinit.* (P.L. 64, 1265-1289).

Desde la afirmación ontológica de que es imposible que en el hombre haya otra forma sustancial distinta del alma espiritual (*De An* a3, *STh* I q76 a4, *CG* II c57, *De Spiri Creat* a3), Santo Tomás rechaza seis corrientes antropológicas que circularon a lo largo de la Edad Media: primera, la composición de materia y forma en el alma intelectual; segunda, la actualidad de la materia primera; tercera, la trinidad de almas en el hombre; cuarta, la forma corporal especial; quinta, la sustancialización o estratificación psicológica de los diversos grados de abstracción; sexta, las *razones seminales* como semiformas incorporadas a la materia primera.

Ahora bien, desde el punto de vista antropológico, fueron muy pocos los que enseñaron la triplicidad de almas en el hombre; y sólo algunos eran autores muy señalados, como Roberto Kilwardby, para quien "el alma vegetativa, el alma sensitiva y el alma intelectiva no son accidentes, sino tres formas sustanciales que constituyen una totalidad"[26]. En parecidos términos se expresaron Rogerio Bacon y Pedro Juan Olivi.

b) Pero lo cierto es que estuvo muy extendida la tesis de la *cohabitación* de la «forma corporal» con la «forma espiritual», o sea, la pluralidad de las formas en el viviente, tanto humano como no humano: el cuerpo posee inicialmente su propia forma, sobre la cual se asienta la forma del alma. Esta «forma corporal» se pasea incuestionable por los escritos de los más prestigiosos autores medievales. Escoto Eriúgena sostiene que el cuerpo del hombre consta *"ex formata materia"*[27]. Pedro Lombardo afirma que "el cuerpo formado es el cuerpo animado por la propia alma, y es informe cuando no tiene el alma... Pero una vez formado el cuerpo, adviene el alma espiritual"[28]. Alejandro de Halés sostiene que "el alma es el acto natural del cuerpo completo en su forma natural, forma que se llama forma corpo-

---

[26] "Carta a Pedro de Confleto", edición de F. Ehrle, *Archiv für Lit.- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, 5 (1889), 629, 25-27: *Non ergo intelligitur de vegetativa, sensitiva, intellectiva tanquam accidentibus, sed tanquam de tribus formis substantialibus unum totum constituentibus.*

[27] *De Div. Nat.* IV, 11 (P.L. 122, 786 C).

[28] *IV Sent.*, d31, 5 (P.L., 192, 920): *Formatum vero intelligitur corpus propria anima animatum, et informe, quod nondum habet animan... Sed iam formato corpori anima datur.*

ral"[29]. Para Duns Escoto las partes del cuerpo son como formas actuales incompletas que acaban «ultimadas» (*ultimate*) o determinadas por la forma esencial[30]. A esta tesis de la «forma corporal» se habían sumado ya Gundisalino, San Buenaventura, Ricardo de Mediavilla, Guillermo de París y Pedro Juan Olivi. O sea, intelectuales de gran prestigio, quienes mostraban así la dificultad de salvar la unión sustancial del viviente humano.

Cuando el Aquinate expone su doble tesis estalla una tormenta que hasta tiñe políticamente las aulas universitarias. Los adversarios del Aquinate buscan incluso pasadas autoridades para respaldar la doctrina pluralista. A este respecto, se reivindicó el prestigio de San Agustín para abanderar una tesis que en el Obispo de Hipona era todavía insegura y poco definida. Juan Peckham, por ejemplo, llega a decir que la tesis del pluralismo de formas era una herencia sagrada de San Agustín[31]. Tampoco Duns Escoto la rechaza de modo contundente[32].

Pero Santo Tomás es perentorio: la entidad absolutamente una no surge por dos actos, sino por la potencia y el acto. De modo que si cada una de las formas es principio de unidad y constituye por sí misma una sustancia actual, resulta que varias formas constituirían distintas sustancias, por lo que desaparecería la entidad absolutamente una. En el hombre no hay nada más que una forma sustancial, el alma espiritual que se une directamente a la materia primera, conteniendo potencialmente todas las demás y dando al individuo humano todo el ser actual: es imposible la unidad esencial de varias sustancias actuales.

En principio, el 10 de diciembre de 1270 fueron condenadas por el obispo de París, Esteban Tempier, trece proposiciones averroístas -que formaban parte de la doctrina de Sigerio de Brabante-, en una de las cuales se daba tácitamente razón a la postura del Aquinate, quien se oponía a la tesis

---

29 *Summa Theologica* II, p. 1, inquis. 4, tr. 1, sect. 1, q. 3, tit. 2, c. 2, a.4 (Quaracchi 1928), n. 347: *Anima est actus naturalis corporis completi in forma naturali, quae forma dicitur forma corporalis.*

30 *Opus Oxon.* IV, d11 q3.

31 *Chart. Univ. París*, I, n. 523.

32 *Opus Oxon.* II, d18 n8 y 9; *Report. Paris*, II d18.

averroísta de que el intelecto de todos los hombres "es uno y el mismo numéricamente"[33]. Pero *la doctrina de la unicidad de la forma sustancial* fue combatida no sólo por toda la Facultad teológica de París, sino por sus hermanos de religión, según relata el franciscano Juan Peckham[34] –que más tarde sería primado de Inglaterra–, indicando que *totus mundus* la consideraba insólita, era ajena a todo el mundo. Incluso un año exacto después de la muerte del Aquinate (acaecida el 7 de marzo de 1274), el obispo de París, Esteban Tempier, condenó varias tesis tomistas[35], entre las cuales no se encontraba la de la unicidad de la forma. Sin embargo, el dominico Roberto Kilwardby, Arzobispo de Canterbury, condenó el 18 de marzo de 1277 veintinueve proposiciones, entre las cuales se hallaba la referente a la unicidad de la forma de Santo Tomás[36]; más adelante llegó a condenar también la tesis de la unicidad del alma en el hombre[37]. Roma tuvo que intervenir para frenar la contienda. Mientras tanto, paulatinamente en París se iba abriendo una pujante vía de comprensión hacia la doctrina antropológica del maestro: Gil de Roma y Gil de Lessines fueron su más intrépidos defensores. Bien pronto, un Capítulo General dominicano celebrado en Milán (1278) dio la consigna de defender la doctrina del Aquinate, protegida también por Roma. No obstante, Juan Peckham volvió a condenar años más tarde, en 1286, la doctrina de la unidad de la forma[38]. Fue un desquite en el vacío, un brindis al sol.

3. El alma espiritual como forma del cuerpo

1. La noble posición ontológica del alma humana no debe conducir a separarla de lo específicamente humano, como hizo Platón, quien sostenía

---

[33] *Chart. Univ. Paris*, I, n. 43. La tesis averroísta dice así: *Quod intellectus omnium hominum est unus et idem numero.*

[34] *Chart. Univ. Paris*, I, nn. 517, 518 y 523.

[35] *Chart. Univ. Paris*, I, n. 473.

[36] *Chart. Univ. Paris*, I, n. 474.

[37] *Chart. Univ. Paris*, I, n. 517.

[38] *Chart. Univ. Paris*, I, n. 518.

dos tesis correlativas: primero, que el alma humana es *subsistente* por sí; segundo, que posee una naturaleza específica *completa*; de modo que el hombre no sería un compuesto de alma y cuerpo, sino un alma que se junta a un cuerpo; y así la relación entre el alma y el cuerpo sería comparable a la del piloto con el navío. Más bien, para Santo Tomás "el alma es una realidad concreta en el sentido de que *puede subsistir por sí*, no como si poseyera en sí una *especie completa*, sino como *la forma del cuerpo que perfecciona la naturaleza específica del hombre*. Por lo cual es a la vez forma y una realidad concreta" (*De An* a1c). Y aunque el alma tenga el ser completo, "de ello no se sigue que el cuerpo se una a ella *accidentalmente*; ya porque el mismo ser que pertenece al alma comunica con el cuerpo de tal modo que *es un mismo ser* el de todo el compuesto, o bien porque aunque puede subsistir por sí misma, *no posee su especie completa*, sino que el cuerpo adviene a ella para esto" (*De An* a1 ad1). No estamos, pues, ante dos sustancias que se unen: pues "de dos sustancias existentes en acto, y perfectas en su especie y naturaleza, no se hace algo uno. Pero el alma y el cuerpo no son de este modo, pues son partes de la naturaleza humana; por lo cual, nada impide que se haga algo uno a partir de ellos" (*De An* a2 ad13).

2. El alma humana no es espíritu completamente libre del cuerpo: no es sustancia separada, aunque sea una sustancia intelectual *que informa* al cuerpo. Así pues, el alma tiene el ser de una sustancia y recibe el cuerpo en la comunión de su propio ser (*De An* a8c a11c). Por eso no está el cuerpo unido al alma accidentalmente: el mismo ser del alma es también ser del cuerpo, o es común a los dos (*De An* a1 ad1). Pero el alma da su ser al cuerpo a modo de causalidad *formal*, no de causalidad *eficiente*. Ello hace que la unión del alma con el cuerpo sea *natural*, no violenta. En verdad, el alma ejerce una doble causalidad en relación al cuerpo: porque es *forma* sustancial que comunica el ser y la vida al cuerpo; y además es *fin* (τέλος) del viviente, de suerte que los órganos y las estructuras del viviente no son para sí mismos, sino para el alma que reciben: son instrumentos del alma.

3. Pero el alma es, en el compuesto humano, *un acto primero*, el que conviene a un principio sustancial. La reducción de ese acto primero a un acto segundo o a una potencia (facultad) haría que el alma estuviera, por ejem-

plo, siempre entendiendo en acto, o que el alma fuera la conciencia misma actual (*De An* a12c a13c)[39].

---

[39] El giro de la concepción del alma como «forma» *general* de un todo a la idea del alma como «conciencia» o forma *particular* de sólo un plano de la vida humana acontece en la Edad Moderna, por ejemplo, con el *actualismo* psicológico de Descartes. El proceso metódico por el que este filósofo llega a esa conclusión es, en síntesis, el siguiente. Para superar el escepticismo busca una idea incontrovertible, clara y distinta. Al finalizar su búsqueda, encuentra una certeza inquebrantable: la conciencia simultánea del hecho de su pensamiento y de su propia existencia: «*cogito, ergo sum*». Puedo dudar de todo, pero no de que pienso y existo. Pero a continuación establece Descartes la siguiente serie: yo pensante= alma= entendimiento= conciencia. Todo lo que pueda sustraerse a la idea de una cosa, permaneciendo intacta su esencia, no pertenece a la esencia de esa cosa. Y como puedo prescindir de mi cuerpo y de mi sensación, mas no por eso dejo de concebir la esencia de mi alma (aunque no puedo concebirla si prescindo de mi facultad de pensar), entonces el pensamiento es la esencia del alma. Pensar y ser es lo mismo: el *cogito* equivale al *sum*. O sea, *la actualidad del pensar es esencial al alma: el alma piensa siempre y por eso es conciencia;* aun cuando dormimos pensamos, ya que el alma piensa en virtud de sus ideas innatas. De este modo, alma y cuerpo se distinguen entre sí como dos sustancias irreductibles: "tengo un cuerpo al que estoy estrechamente unido; sin embargo, puesto que por una parte tengo una idea clara y distinta de mí mismo, según la cual soy sólo algo que piensa y no extenso, y, por otra parte, tengo una idea distinta del cuerpo, según la cual éste es una cosa extensa, que no piensa, resulta cierto que yo, es decir, mi alma, por la cual soy lo que soy, es entera y verdaderamente distinta de mi cuerpo" (R. Descartes, *VI Méditation*, en *Oeuvres*, IX-1, ed. Adam y Tannery, París, 1964, 62). Aunque Descartes dice a continuación que la unión de alma y cuerpo es muy estrecha, sin embargo, con ello no evita el dualismo antropológico. Por una parte, el cuerpo es *extensión*, o sea, cantidad o volumen; por eso es un mecanismo: el cuerpo es extensión movida y los movimientos animales son automáticos y reflejos. Por tanto, los ámbitos de lo vegetativo y de lo animal quedan adscritos a la extensión: el bruto no tiene alma; en la naturaleza extensa no hay formas sustanciales, no hay accidentes, no hay cualidades, no hay fines. Por otra parte, el pensamiento es pura *cualidad*, el alma es un finalismo, donde encontramos facultades: sensibilidad, memoria, imaginación, entendimiento y voluntad. En cambio, los animales no sienten, porque la sensación es un modo del alma o pensamiento. La relación entre alma y cuerpo se resuelve mediante la localización del alma en la «glándula pineal»; ésta es movida por los «espíritus animales o vitales» que circulan por la sangre (según la explicación medieval que Descartes recoge). Entonces surge una acción recíproca: los espíritus vitales ejercen su presión sobre la glándula pineal y el alma recibe las imágenes procedentes de los órganos corporales. El alma, por su parte, actúa por medio del *conarion* sobre los espíritus vitales de la glándula pineal y los proyecta hacia los órganos. Por tanto, no hay unión sustancial (entre dos sustancias incompletas), sino un *paralelismo* entre dos sustancias *completas*.

Conviene desarrollar ahora brevemente los rasgos cardinales de la índole propiamente *espiritual* del alma, porque ellos son precisamente los que han permitido determinarla como *subsistente*.

II. EL ALMA HUMANA COMO ESPÍRITU

1. La ilimitación del espíritu humano

El alma humana, se dijo, no se agota en informar al cuerpo: manifiesta un exceso y una profundidad peculiares, justo las que la definen como espíritu: "debe decirse que del alma humana, en cuanto está unida al cuerpo, proceden facultades dependientes de órganos. Pero en cuanto el alma humana *excede por su propia capacidad* la capacidad del cuerpo, proceden de ella facultades que no dependen de órganos" (*De An* a14 ad17; 2c). El alma humana presenta así una novedad ontológica respecto de todas las cosas con las que el hombre se relaciona. Y en ello estriba su índole espiritual.

En el pensamiento griego el «espíritu» se expresó principalmente con la palabra *pneuma*, que significa aliento, soplo vital; la palabra latina *spiritus* tiene el mismo significado etimológico. Pero el verdadero *correlato griego del espíritu en sentido moderno* es el término *nous*, mente con capacidad infinita, según Anaxágoras[40]. En general, se puede entender por espíritu lo opuesto a la materia, sin depender de ella por lo menos intrínsecamente. Esto se muestra claramente, según Santo Tomás, en una de las potencias del alma, la intelectiva, infinitamente abierta a todas las cosas, y que en la

---

[40] La idea de la ilimitación del espíritu se dibuja ya desde los principios de la filosofía griega, tomando forma en la doctrina de Anaxágoras sobre el *nous* (que tiene su antecedente en el *Logos* de Heráclito): éste es mente motora del torbellino cósmico; impulsa y dirige. Anaxágoras afirma que el *nous* es lo más ligero que existe, lo más puro; tiene conocimiento de todo, posee la mayor fuerza, domina todas las cosas que tienen alma y la revolución del mundo que en él tuvo origen (Diels, B 12). Sólo el *nous* es infinito y autocrático; no está mezclado con cosa alguna, sino que existe por sí mismo.

terminología aristotélica lleva el nombre de intelecto posible[41], función cognoscitiva propiamente dicha: "Es necesario que el intelecto posible esté en potencia respecto de todas las cosas inteligibles por el hombre, y que sea receptivo de ellas, y por consiguiente, despojado de éstas. Porque todo lo que es receptivo de ciertas cosas y está en potencia respecto de ellas, en tanto que está en potencia respecto de ellas está privado de ellas; como la pupila, que siendo receptiva de todos los colores, carece de todo color. Mas, al hombre le ha sido naturalmente dado entender las formas de todas las cosas sensibles. Por tanto, es necesario que el intelecto posible esté des-

---

41 El tema de la infinitud del espíritu resonaría en la filosofía medieval, a partir de los textos aristotélicos –especialmente el libro III del *De Anima* (III c4, 429a-430a)–. Se habla allí de un entendimiento *pasivo* (νοῦς παθητικός) y de un entendimiento *agente* (νοῦς ποιητικός). El *pasivo* es receptáculo potencial de las ideas, no tiene mezcla ni está mezclado al cuerpo, pero perece con el cuerpo; el *agente* es de carácter superior y su función es producir los inteligibles, suministrando así el material cognoscitivo al entendimiento pasivo. Este entendimiento agente es acto por esencia, eterno, inmortal y sin mezcla alguna. Esta teoría fue recogida especialmente en la filosofía árabe. Por ejemplo, Alfarabi y Avicena identifican el entendimiento agente con el alma de la esfera lunar: de ella fluyen las especies inteligibles que informan los entendimientos pasivos, los cuales son particulares y propios de cada hombre. El activo, en cambio, es único y común para todos, siempre en acto e inmortal. Para Santo Tomás, ambos entendimientos son sólo funciones de una misma facultad (*De An* 3c).

Uno de los argumentos en que se ha apoyado la afirmación de un entendimiento o de un espíritu activo separado o por encima de las conciencias individuales se refiere no tanto al *modo subjetivo* en que la verdad está en el alma, cuanto al *modo objetivo* de la verdad en sí misma: la *verdad es esencialmente impersonal, y por este motivo, universal y absoluta.* Lo absoluto sólo sería auténtico cuando no fuera individual, sino impersonal. Así pues, la verdad comporta entre las diversas mentes la unidad del intelecto. Para justificar lo absoluto de nuestros pensamientos, estamos constreñidos a apoyarlos en un pensamiento o espíritu impersonal. El espíritu no sería *mi* conciencia, ni *las* conciencias, sino el acto extraconsciente que funda toda conciencia. Ese espíritu universal, por ser uno, es inmanente a nosotros, puesto que nos fundamenta. Pero es también trascendente: como ideal de verdad impersonal que se ha de realizar. Tal es también la afirmación de algunos idealistas modernos. Especialmente Hegel sostiene que el sujeto singular queda absorbido en el espíritu universal infinito, siempre creador. El espíritu finito es el lugar de la autopercatación del espíritu. El espíritu es la Idea que retorna a sí, después de su alienación en la naturaleza. "Decir que el absoluto es el espíritu, es la más alta definición del absoluto: puede decirse que la tendencia absoluta de toda cultura y de toda filosofía ha sido encontrar esta definición y comprender su significado y contenido (*Enzyklopädie*, § 384).

pojado, en cuanto tal, de todas las formas y naturalezas sensibles; y de este modo, es necesario que no tenga órgano corpóreo alguno. Pues si tuviese algún órgano corpóreo, estaría determinado a una naturaleza sensible; así como la potencia visiva está determinada a las formas que recibe el ojo" (*De An* a2c). La pureza y el desembarazo de la inteligencia traducen la condición abierta del alma, su carácter espiritual.

2. Finitud actual e infinitud virtual del espíritu humano

Una teoría del espíritu humano ha de explicar primordialmente la dimensión de finitud e infinitud que se tensa en el seno de éste. Es lo que hace el Aquinate en estas *Quæstiones disputatae de anima:* "Las especies de las figuras, de los números y de otras cosas como éstas no son infinitas en acto, sino sólo en potencia. Ni hay tampoco inconveniente en admitir que la capacidad de una sustancia intelectual finita se extienda a las cosas infinitas de este modo; puesto que su capacidad intelectiva es de algún modo infinita, en cuanto que no está delimitada por la materia. De ahí que también puede conocer lo universal, que de algún modo es infinito, en cuanto que de suyo contiene cosas infinitas en potencia" (*De An* a18 ad3). Con la finitud –por la que solamente se puede saber cada vez «esta cosa concreta»– va ligada indisolublemente la amplitud infinita, que se muestra en el hecho de «poder» saber. Ambas dimensiones no son como dos propiedades yuxtapuestas, sino como la doble vertiente del proceso en que se hace cognoscible verdaderamente la existencia humana.

Esta tensión del espíritu explica los rasgos fenomenológicos por los que algunos contemporáneos describen al hombre, frente a los demás vivientes: la «excentricidad» (H. Plessner) o el carácter «no acabado» (A. Gehlen) y abierto a las múltiples realidades del mundo. Esta apertura se manifiesta, por una parte, como una capacidad para conocer la estructura esencial, las leyes y el sentido de las cosas; y, por otra, como capacidad de adoptar decisiones libres de cara a la realidad.

En ese mismo sentido Max Scheler ha definido el espíritu personal mediante las notas de *intencionalidad* (capacidad de apertura dinámica y teleológica) y de *trascendencia* (capacidad de ir más allá de sí mismo y de la

vida). Quiere significar con ello que el espíritu participa en lo mismo que se le enfrenta. Por los actos de conocimiento y de amor el hombre se trasciende a sí mismo, haciéndose capaz de entregarse a lo otro. En esta participación se enriquece el mismo espíritu. Ya los antiguos reconocían esto en el adagio: *anima fit quodammodo omnia;* el alma tiene la posibilidad de convertirse inmaterialmente en todas las cosas; y por eso es espíritu. No se trata de una identificación real, sino intencional. El enigma del espíritu resalta en esta dialéctica de posesión real de sí y posesión intencional de las demás cosas.

a) Por el conocer penetra en el hombre el ser de las cosas. El que conoce, percibe las estructuras de las cosas y, con ello, se percibe a sí mismo. Cuando conozco las cosas, sé que las conozco. En mi saber quedan presentes lo otro y yo mismo. El conocer, como presencia en mí de lo conocido, consiste en mi identificación con lo conocido en la profundidad iluminada de mi propio ser. El conocimiento es una trascendencia en la que el ente humano hace que lo trascendente se convierta en inmanente como trascendente. Santo Tomás de Aquino, junto con la más mesurada filosofía medieval, ya afirmaba así la *inmaterialidad* del espíritu: una realidad es inmaterial cuando no depende de la materia ni en su esencia ni en su actividad, al menos intrínsecamente. Considerando la actividad del entendimiento, descubrimos que ésta, en sí misma e intrínsecamente, no depende del cuerpo. Las operaciones del entendimiento tienen por objetos esencias abstractas y universales y buscan enunciar relaciones necesarias, universales e intemporales; ello excluye que sean realizadas por un órgano corporal, porque éste sólo puede realizar una actividad particular, concreta y extensa. El entendimiento no es potencia orgánica, sino inmaterial; su principio no puede ser a su vez sino inmaterial, es decir, intrínsecamente independiente del cuerpo. De modo que en todo verdadero conocimiento espiritual participamos en la verdad supratemporal, en cuanto supratemporal. Aunque el objeto del juicio y el juicio mismo sean temporales, no lo es la verdad misma que expresan. En el juicio verdadero se alcanza el acontecimiento temporal bajo un aspecto supratemporal. Al conocer la verdad en nuestros juicios nos elevamos a un plano de eternidad.

Por este enfentamiento intencional y objetivo que el espíritu mantiene ante la realidad, muchos autores contemporáneos han querido ver que el espíritu no es una dimensión del alma, sino un principio «superpuesto» a

ella. Lo cual daría lugar a una articulación antropológica «estratificada»: L. Klages, Max Scheler, Ortega y Gasset, Ph. Lersch, entre otros, consideran que mientras el *espíritu* es aquello que no depende de las condiciones materiales, porque participa de lo universal y de lo eterno, en cambio, el *alma* coincide con el sentimiento de lo vital-concreto, de lo individual y cordial.

Si Aristóteles y Santo Tomás han comprendido al hombre concreto como una proyección de tres «potencias» de una sola alma: vegetativa, sensitiva e intelectual; los contemporáneos mencionados llaman a esos niveles *estratos*, con el nombre de cuerpo, alma y espíritu. El *alma* o psique, factor de totalidad que da sentido y fin al organismo, es potencia configuradora que sobreexcede las series causales mecánicas; muestra dos planos: la biopsique y la psique sensitivo-perceptiva. En este nivel falta todavía lo que caracteriza al *espíritu* propiamente dicho: la conciencia del objeto y la conciencia del yo.

Esta postura afirma atinadamente que el espíritu sólo puede cobrar conciencia de sí abriéndose al mundo de las cosas y de las personas. La primera nota del espíritu es la «conciencia de objeto»: el hecho de que el hombre se separe y distinga, como sujeto, de lo otro. Pero este «enfrentamiento» al mundo es destacado y exagerado, v. gr. por Klages: para éste, vida (alma) y espíritu son potencias totalmente autónomas, irreductibles entre sí, sin una raíz común. Frente a la vida anímica espacio-temporal (cósmica) se alza el espíritu extra-espaciotemporal (acósmico). El espíritu ha venido tomando cada vez más en la historia del mundo el papel de verdugo (*Widersacher*) del alma, metiéndose en ella como una cuña, sofocándola y atormentándola con sus sistemas de conceptos y juicios. El más terrible destino del hombre es que el espíritu quede como parásito de la vida (alma); o, en otro sentido, que al acentuar su enfrentamiento, se afirme como impotente e indigente frente a la vida (y no muy lejos de tal afirmación se encuentran las tesis de N. Hartmann y Max Scheler)[42].

---

[42] También Ortega y Gasset, aunque muy matizadamente, distingue entre *vitalidad, alma* y *espíritu*. La *vitalidad* es la porción de la *psique* infusa en el cuerpo y distiende el ámbito de la corporalidad. Muestra de ello es que el cuerpo del hombre se conoce de dos maneras: una por fuera (el extracuerpo), otra por dentro (el intracuerpo). Los fenómenos del *alma* ocupan tiempo (sentimientos y apetitos); nacen y mueren con nosotros, pero no dependen de nuestro yo. El alma no es un yo, sino un *mí*; el mí corporal constituye una película adherida a la esfera del alma. El *espíritu* está constituido por el conjunto de actos íntimos de que cada uno

Este problema era resuelto por el Aquinate admitiendo que el *espíritu* humano no sólo no está enfrentado a la vida del sujeto sino que es la *forma* del cuerpo viviente: en el hombre, el espíritu penetra la materia y le da forma, constituyéndola en un cuerpo que posee vida y está provisto de diferentes órganos; el espíritu anima aquí a la materia; y en cuanto modelador del cuerpo, lo llamamos alma.

b) Por el querer libre, el ser del espíritu penetra en las cosas, está más allá de sí mismo, en lo otro. Pero se trata de una trascendencia de la inmanencia, de la interioridad, que se realiza en la libre constitución de la personalidad: la entrega determinada a otro que se basa en la autodeterminación. Ésta es posible, según Santo Tomás, también por la inmaterialidad de la voluntad, la cual se mueve sólo bajo la determinación del bien universal, *sub specie boni*. Esa necesaria e incontenible tendencia al bien universal hace que la voluntad no se halle jamás satisfecha con los bienes particulares, finitos y cambiantes: tiende siempre más allá, hacia un bien estable y perfecto, el único que puede calmar sus aspiraciones. Esto supone que la voluntad es inmaterial, porque ninguna potencia orienta su actividad hacia lo que está sobre ella esencialmente y le es inaccesible.

En conclusión, la condición de posibilidad de todos los conocimientos particulares y de todas las voliciones concretas del hombre respecto del mundo es el espíritu.

Todo aquello con lo que nos encontramos en relación espiritual de conocimiento y querer «es». Ni siquiera el acontecimiento más imprevisto escapa a la amplitud omnicomprensiva del ser: el ser es trascendental, lo comprende todo absolutamente. Cuando digo «ser» trazo un «círculo ilimitado» alrededor de todo lo que puedo pensar y querer. El ser significa la amplitud universal que todo lo encierra, la raíz común de toda la realidad. Cuando digo de algo que «es» entro en la amplitud ilimitada del horizonte del ser. Esta apertura al ser posibilita el encuentro con los entes, a la vez

---

se siente autor y protagonista. No es un mí, sino un yo, un centro de actividad responsable, pues se halla representado por la voluntad y por el pensamiento. Los fenómenos espirituales no duran, son actos puntuales, discontinuos, pues no se pueden tener dos voluntades a un mismo tiempo. Si consideramos detenidamente estas tesis veremos que lo que aquí se llama *alma* coincide en parte con lo que Platón y Aristóteles entendían por «alma pasional o sensitiva» (con su cálida localización en el tórax o corazón).

que nos lleva más allá de ellos. Decir ser, equivale a decir amplitud trascendental, horizonte omnicomprensivo, apertura ilimitada. El horizonte a cuya luz están los entes concretos, «físico-objetivos», no puede ser él mismo «físico-objetivo», puesto que ese horizonte es lo que hace posible tal objetividad. Pensarlo físico-objetivamente (como quiere el logicismo o el positivismo cientista) sería colocarlo como un ente más, con lo cual tendríamos que comprenderlo también por el horizonte mismo. El espíritu se define así como movimiento hacia el ser, tendencia al todo: trasciende la limitación y determinación del acto concreto, pues está orientado a la totalidad del ser. Sólo porque el espíritu, desde su comienzo existencial, es una tensión hacia la «totalidad del ser», pueden brotar actos particulares. El espíritu es un movimiento anticipador hacia el ser. El movimiento anticipador y omnicomprensivo del espíritu es detectado propiamente en los actos concretos; el espíritu es así aquel "ente que vive de algún modo la infinitud del ser" (Millán Puelles); como espíritu, participa de la infinitud del ser; como finito, es una «remisión vacía» al ser, y sólo puede descubrir el ser por su encuentro con el ente concreto. No es el infinito mismo, sino el «vacío abierto» a él.

El hombre vive en el horizonte irrestricto de significado, y desde él puede preguntar por todo, y no sólo por algo en particular. La autorrealización esencial del espíritu anticipa siempre más allá de sí, pues preanuncia la totalidad absoluta del ser ilimitado. Esta anticipación no es posesión actual de la infinitud, sino posesión *virtual*. En lo íntimo del espíritu humano encontramos la contraposición de *finitud actual* e *infinitud virtual*: por una parte, se encuentra realizando el ser en cuanto ser (en la línea de lo infinito) y, por otra, sin deshacer su infinitud, se encuentra enmarcado en lo finito. Esta es la índole profunda del alma que *subsiste* como *serhabiente*.

3. La inmortalidad del alma espiritual

1. Del mismo «acto de ser» del alma saca el Aquinate la prueba de su *inmortalidad*. En las *Quæstiones disputatae de anima* traza con impecable lógica su argumento, de corte metafísico: "Lo que le compete a algo esencialmente, se sigue de una forma: pues cada cosa tiene el ser según su propia

forma. Por tanto, el ser no puede separarse de ningún modo de la forma. Consiguientemente, las cosas compuestas de materia y forma se corrompen porque pierden la forma de la cual les viene el ser. Pero la forma misma no puede corromperse esencialmente (*per se*), sino que puede corromperse accidentalmente (*per accidens*) al corromperse el compuesto, en cuanto que le falta el ser del compuesto que existe por la forma; *siempre y cuando la forma no sea serhabiente (habens esse)*, sino aquello por lo que tiene ser el compuesto. Pero si existiese alguna forma que sea considerada como *serhabiente*, entonces es necesario que dicha forma sea incorruptible. Pues el ser se separa de lo serhabiente sólo por el hecho de que se separa la forma de él. Luego *si lo serhabiente es la forma misma, es imposible que el ser se separe de ella.* Pero es evidente que el principio por el que el hombre entiende no sólo es forma por lo que algo es, sino forma que tiene el ser en sí misma" (*De An* a14c) [43]. El alma es un principio serhabiente: su ser no depende in-

---

[43] Algo podría ser corruptible o esencialmente (*per se*) o accidentalmente (*per accidens*). Se corrompería esencialmente aquello que se genera desde sí mismo. Y dejaría de ser accidentalmente aquello que se corrompe una vez que se desvanece la cosa a la que está referido o afincado, como la forma o al accidente desaparecen cuando deja de existir el sujeto en que están. El alma humana sólo podría corromperse esencialmente en caso de que hubiera supresión de la causa formal. Pero el alma humana –como se ha dicho– no está compuesta de forma y materia, sino que es ella misma una forma simple: no puede perder el ser por la separación interna de una forma que le diera el ser. Y en este sentido dice el Aquinate, a propósito del alma humana, que «a la forma conviene ser esencialmente». Este «esencialmente» no significa que no dependa del creador; significa «inmediatamente», pues no tiene la existencia por otro ser natural. Al alma humana como forma le compete ser «esencialmente» de manera singular y subsistente, le conviene ser inmediatamente, y no por otra forma: es «serhabiente» de manera inmediata o subsistente. A tal forma no le puede arrebatar su ser otra forma, sino sólo la suspensión del influjo eficiente primero, lo cual acontecería por aniquilación del ser.

Ahora bien, la existencia conviene inmediatamente al compuesto humano (de cuerpo y alma) como supuesto o término (*ut quod*), pero siempre mediante el alma como forma o principio (*ut quo*); y si la forma desapareciera no permanecería esa existencia. Mas, en cuanto forma, el alma tiene el ser como principio (*ut quo*) y no por otra forma que sea su principio. Y aunque la existencia conviene inmediatamente al supuesto –pues éste es lo que primariamente se hace y existe– no es contradictorio que el ser convenga inmediatamente al supuesto como término (*ut quod*) y sin embargo pueda desaparecer de él, porque se le puede disociar la forma, por cuya virtud le conviene el ser.

trínsecamente del compuesto psicobiológico al que informa: tiene, por eso, un destino inmortal[44].

En la medida en que se fue olvidando esta doctrina del Aquinate sobre el acto de ser, se oscureció también la fuerza probatoria del argumento metafísico utilizado para demostrar la inmortalidad del alma. E incluso el insigne tomista Cayetano acabó por manifestar que la inmortalidad era una tesis de creencia, no de ciencia[45].

III. EL CUERPO DESDE EL ALMA

1. Especificidad del cuerpo humano

1. La unidad del «acto de ser» del alma tutela el compuesto psicobiológico humano; y desde ella explica Santo Tomás además, en primer lugar, la especial y delicada organización que la corporalidad humana tiene como reflejo del mismo espíritu (*De An* a8c) y, en segundo lugar, el acomodo psicológico que puede mostrar el alma humana cuando se separa del cuerpo (*De An* a15c a21c). Las *Quæstiones disputatae de anima* recogen, pues, los

---

44 En parecidos términos se expresa en la *Suma Teológica:* "El alma comunica el mismo ser con que ella subsiste a la materia corporal, y de ésta y del alma intelectiva se forma una sola entidad, de suerte que el ser que tiene todo el compuesto es también el ser del alma. Lo que no sucede en las otras formas no subsistentes. Por esto, permanece el alma en su ser una vez destruido el cuerpo, y no, en cambio, las otras formas" (*STh* I q76 a1 ad5). O de otro modo: "Lo que por esencia compete a una cosa es, evidentemente, inseparable de ella; y el ser le compete por esencia a la forma, que es acto. La materia adquiere el ser en acto por el hecho de adquirir la forma: y asimismo, se destruye por el hecho de ser separada de ella. En cambio, es imposible que una forma se separe de sí misma. Por tanto, también lo es que la forma subsistente deje de existir" (*STh* I q75 a6).

45 *"Sicut nescio mysterium Trinitatis, sicut nescio animam immortalem, sicut nescio Verbum caro factum est, et similia quae tamen credo... sicut et reliqua fides mysteria. Haec ignorantia quietat intellectum meum". In Ep. S. Pauli,* París, 1542, 66-67.

puntos vertebrales de aquel tratado aristotélico titulado Περὶ ψυχής, pero vuela sobre ellos con gran novedad de planteamientos.

Como hasta aquí ya se ha tocado básicamente la relación *informadora* que el alma tiene con el cuerpo, vamos a indicar a continuación algunas de las implicaciones que este enfoque del alma espiritual tiene en la conceptuación del cuerpo humano, según comparece en las *Quæstiones disputatae de anima*.

De lo anteriormente planteado se concluye que ya desde la filosofía griega se configuran dos concepciones del cuerpo humano: una que lo considera como un elemento aislable, dentro de una visión dualista (platonismo[46]); y otra que lo ve como una expresión relacional entre dos coprincipios (aristotelismo[47]). Ahora bien, la solución relacional aristotélica no llegó a dominar en el pensamiento posterior. Filón, por ejemplo, se inspira en el platonismo y estoicismo al afirmar que el cuerpo procede de la materia y es como la tumba del alma: es malo el cuerpo y todo placer que de él provenga. De aquí se derivó más tarde una concepción ascética (incluso en algunos sectores cristianos) encaminada a liberar al alma, para lo cual era preciso despreciar el cuerpo y someterlo a una disciplina rigurosa: el cuerpo inclina a los bienes terrenos, al placer sensible, a la tentación y al pecado. Dentro del neoplatonismo, alentado por Plotino, quedarían estas ideas (abrazadas también por Porfirio) bien presentes en Mario Victorino y Macrobio. Más tarde Boecio (s. VI) vuelve a la visión aristotélica del cuerpo como elemento esencial del hombre. Pero es conmovedor observar cómo buena parte de la filosofía medieval, aun conservando las líneas maestras

---

[46] *Alcibiades*, 1, 130c. Para Platón, «el hombre es su alma». Alma y cuerpo no sólo son realidades distintas, sino contrarias: el alma es simple e inmortal; en cambio, el cuerpo es un conglomerado de elementos que se disuelven con la muerte. La unión de ambos es castigo de un pecado y como un modo de expiación. El alma está unida accidentalmente al cuerpo como el barquero a la nave, como el músico al instrumento o el jinete al caballo. Su estado de unión al cuerpo es violento y tiende a separarse de él.

[47] Para Aristóteles, el cuerpo es un coprincipio sustancial: el alma es el acto del cuerpo; aunque coprincipios distintos, alma y cuerpo constituyen una sola estructura sustancial, de la que brotan todas las operaciones del hombre. La heterogeneidad de las partes del cuerpo no impide su estricta unidad sustancial. Ni aun las más ínfimas operaciones son atribuibles al cuerpo, sino sólo al sujeto estructural. El cuerpo deja de ser cárcel de alma, pues ambos son principios distintos de cuya unión resulta un ser sustancial.

del Estagirita, quedó impregnada de la visión negativa (platónica) del cuerpo.

Santo Tomás, como se ha visto, sostiene que la unión del cuerpo con el alma no es de carácter accidental, como si fueran dos seres completos e independientes uno de otro; se trata de la unión sustancial de dos realidades coprincipiales –aunque con distinta jerarquía ontológica–, constituyendo juntas una sustancia única. Al decir que el cuerpo es una realidad incompleta, no debe entenderse como una cosa inacabada o mutilada, sino como una realidad incompletamente *sustancial*[48]: principio que no tiene el poder de subsistir por sí solo.

Para señalar los rasgos específicos del cuerpo humano, Santo Tomás se remite a la «apertura» que muestra la naturaleza humana, apertura que caracteriza como «tabula rasa», una expresión aparentemente metafórica, pero que indica enérgicamente un rasgo ontológico primario: "La naturaleza humana no está llena, ni tampoco el alma humana, sino en potencia o disposición a llenarse [*in potentia ad plenitudinem*], pues fue creada como tabla rasa [*tabula rasa*]. Así que la naturaleza humana está vacía [*Est ergo natura humana inanis*"[49]. Entender esta solución de Santo Tomás significa advertir que la expresión «tabula rasa» no se refiere a una negatividad real. La quintaesencia de su antropología está basada en la índole infinitamente

---

48 Otra vez en los ss. XVII y XVIII volvió a ponerse en crisis la visión unitaria y sustancial del hombre, al despertarse la cuestión, iniciada por Descartes, de la *comunicación de las sustancias*. Alma y cuerpo serán considerados como dos sustancias completas y autosuficientes. La unión de ambas será accidental. Descartes descubre el alma en el *yo pienso*. En esta intuición del *yo pienso*, no sólo me percato de *que* soy (de mi existencia), sino también de *lo que soy* (de mi esencia como pensamiento). Yo puedo *fingir* no tener cuerpo, sin que de esto se siga que deje de pensar y de existir. Soy entonces una sustancia cuya esencia total es pensar. El cuerpo no forma parte de la esencia del hombre. El cuerpo es extensión, un puro autómata, una simple máquina que se mueve por sí misma (R. Descartes, *Passions*, I, 16). El problema está entonces en saber cómo se corresponden los movimientos del cuerpo con los del alma. Malebranche acudió al *ocasionalismo*, afirmando que los movimientos del cuerpo son ocasión para que Dios produzca en el alma las percepciones correspondientes a esos movimientos. A Leibniz no le satisfizo esta solución y la sustituyó por la teoría de la *armonía preestablecida*: el cuerpo sería como un reloj independiente del alma, pero acordado de tal modo por Dios que sus movimientos corresponden a los del alma. Así pues, en estos planteamientos el cuerpo figura sólo como un miembro honorario del hombre.

49 *In Philip.*, II, 6-11.

abierta del hombre -que eso significa precisamente la fórmula metafórica de «tabula rasa»-.

Porque comparado con el animal, que es un ser impulsivamente compacto y atado a su perimundo como la llave a la cerradura, el hombre carece de fijezas instintivas y de certeras conductas adaptativas. Su vida es una continua opción inventiva. El animal no es una «tabula rasa»: tiene mucha escritura conformada en su tabla biológica; está lleno en su conducta de direcciones fijas, de horizontes bien recortados. En cambio, el hombre tiene que inventarse sus salidas al mundo, siendo el «mundo» precisamente la omnitud de realidad, lo que se le abre a su rasa tabla espiritual. Expresado en términos de la antropología germánica: el animal posee *Umwelt* (perimundo), el hombre tiene *Welt* (mundo).

Siendo la inteligencia racional el distintivo del hombre frente al animal, los clásicos centraban su explicación de la esencia abierta del hombre en la índole de su inteligencia. Decían al respecto que así como la inteligencia divina no puede estar en potencia, sino en acto puro, la inteligencia creada no puede estar en acto respecto de la totalidad del ente universal: una inteligencia creada como la humana no es infinita y, por lo tanto, en su existir puede compararse con las cosas inteligibles como la potencia con el acto: "La inteligencia humana -dice también el Aquinate en la *Suma Teológica*-, está en potencia respecto de los inteligibles y en principio es como una tabla limpia en la que nada hay escrito (*in principio est sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum*), como dice Aristóteles en el libro III del *De Anima*"[50].

En el fondo, la naturaleza humana no puede parangonrse con un ser negativo, un *Mängelwesen* (Gehlen), deficitario, lleno de carencias. Es, más bien, y a su modo, una plenitud. Las perfectas configuraciones adaptativas del animal -como la pezuña a la tierra, o las garras a la presa, o el rabo a las moscas- serían en el hombre una monstruosa imperfección, y estorbarían la acción del espíritu humano en el orden entitativo y operativo. Por eso observa Santo Tomás en las *Quæstiones disputatae de anima*, y después de volver a recordar que el alma humana es como una *tabula rasa*: "es necesario que el cuerpo al que se une el alma racional sea de tal índole que pueda ser aptísimo para representar a la inteligencia las especies sensibles, de las cuales resultan en la inteligencia las especies inteligibles; y así es

---

[50] *STh* I q7 a9 a 2.

conveniente que el cuerpo al que se une el alma racional esté óptimamente dispuesto para sentir" (*De An* a8c). Y es que "siendo la materia por causa de la forma, y no viceversa, a partir del alma es necesario obtener la explicación de cómo debe ser el cuerpo al que se une. Motivo por el cual se dice en el libro II del *De anima*, que el alma no sólo es forma del cuerpo y motor de ella, sino además su fin" (*De An* a8c). Y todo lo que añade en este artículo octavo sobre la conformación ontológica del cuerpo humano ilumina las principales estructuras formales de éste.

2. Las estructuras formales del cuerpo humano

a) *La vivencia original del propio cuerpo*

Esa apertura ontológica propiciada por el espíritu explica la especial vivencia que se tiene del cuerpo propio como ser-sujeto. El platonismo y el cartesianismo no parecen tener en cuenta la singular experiencia que tenemos del propio cuerpo, por lo que hacen del alma la esencia del hombre: el cuerpo es tratado allí como mero objeto, pasando por alto su innegable condición de ser-sujeto.

La experiencia de la acción -descrita por Plessner, Marcel o Merleau-Ponty- muestra que mi *cuerpo soy yo mismo*. Desde esta evidencia se puede concluir que mi realidad concreta es corpóreo-espiritual y, como estructura cualitativa novedosa, no puede ser reducida a uno de los términos de la alternativa. Yo *soy* mi cuerpo, pero no lo soy absolutamente porque lo *tengo*. Yo tengo cuerpo, pero no lo tengo absolutamente porque lo soy (Plessner, Marcel). Cuando el cuerpo es objetivado como una cosa ya no es propiamente *mi* cuerpo, sino una simple muestra, un mero caso. Por eso, también Scheler se esforzó en distinguir el *Leib* (cuerpo propio o vivido) del mero *Körper* (cuerpo físico)[51].

---

51 Husserl y Scheler distinguen en el ser humano tres planos (cuerpo, alma y espíritu) en virtud de una reducción fenomenológica sucesiva. Para Husserl el espíritu es lo personal, mientras que el alma y el cuerpo son lo determinante o condicionante del espíritu, el cual mueve libremente al cuerpo. El cuerpo puede ser considerado como cuerpo *material* (cosa

También Sartre elabora extensamente, en *El ser y la nada*, una teoría de la cuasi-objetividad del cuerpo. El cuerpo cuasi-objetivo aparece en tres dimensiones ontológicas: 1) El *cuerpo para mí*, en virtud del cual puedo decir que «yo existo mi cuerpo»; el cuerpo que yo existo es siempre transcendido por mí hacia nuevas estructuraciones, y de este modo el cuerpo pertenece a la conciencia espontánea de mí mismo. 2) El *cuerpo para otro*, en virtud del cual el otro conoce y utiliza mi cuerpo. 3) El *cuerpo como forma de existir para mí como conocido por otro*: el otro se me revela como sujeto para el que soy objeto fácticamente (corporalmente) existente.

Y Gabriel Marcel se expresa del siguiente modo: "Tengo conciencia de mi cuerpo, es decir, lo capto a la vez como objeto (cuerpo) y como no-objeto (mi cuerpo) –con respecto a esto se define toda existencia–. Afirmar la existencia de un ser o de una cosa cualquiera sería, en definitiva, decir: este ser o esta cosa es de la misma naturaleza que mi cuerpo y pertenece al mismo mundo, solamente que esta homogeneidad afecta sin la menor duda menos a la esencia (objetiva) que a la intimidad implícita en la palabra mío, mi cuerpo. Por ahí se explica lo indefinible que hay en la existencia, puesto que el hecho de que mi cuerpo sea mi cuerpo, no es algo de lo cual pueda yo tener verdaderamente una idea, no es algo conceptualizable. Diré que en el hecho de mi cuerpo hay algo que trasciende a lo que cabe denominar su materialidad, algo que no se reduce a ninguna de sus propiedades objetivas, y el mundo no existe para mí sino mientras lo pienso, mientras lo aprehendo como enlazado conmigo por el mismo hilo que me une a mi cuerpo"[52]. Y no de muy distinta manera se expresa Merleau-

---

determinable en cuanto naturaleza física), como cuerpo *estesiológico* (el cuerpo que siente y que, si bien depende del cuerpo material, no se identifica con él) y como cuerpo *volitivo* (se identifica con los movimientos que el espíritu realiza libremente en él). Para Max Scheler el espíritu se identifica con la persona, la cual no es una realidad psíquica ni una realidad física. La persona es la unidad concreta y esencial que liga en un ser los actos de esencia no-homogénea; ahora bien, los *actos* –que son espirituales– no tienen nada en común con las *funciones*, que son psíquicas. La función tiene que ver con el cuerpo propio (*Leib*). Los actos brotan de la persona a través del tiempo; las funciones son simples hechos que pertencen al plano del tiempo fenoménico, y cuyo punto de unidad interno es el yo. El yo es una pura *inclusión mutua* de vivencias y no una sucesión o yuxtaposición de hechos psíquicos en el espacio-tiempo. La *exclusión* mutua de vivencias proviene del efecto disociante de la corporalidad: el papel del *cuerpo propio* es disociar la *inclusión mutua* del yo.

[52] *Diario Metafísico*, 24 mayo 1923.

Ponty: "La unidad del alma y del cuerpo no queda sellada por medio de un decreto arbitrario entre dos términos exteriores, uno objeto y el otro sujeto. Se realiza a cada instante en el movimiento de la existencia"[53]. Es imposible, por tanto, establecer una dualidad entre mi cuerpo y mi subjetividad, ya que mi subjetividad es siempre un ser-en-el-mundo (Heidegger).

Esta vivencia unitaria y estructural del cuerpo propio que el pensamiento fenomenológico contemporáneo ha subrayado puede ser comprendida desde las pautas ontológicas que el Aquinate ofrece en estas *Quæstiones disputatae de anima,* a la luz de la noción de viviente orgánico, el cual figura en la realidad humana como punto de incidencia de dos coprincipios metafísicos, el alma espiritual como forma y la materia propiamente dicha. No hay que confundir la materia del cuerpo humano con el cuerpo mismo. El cuerpo propio, a diferencia de la materia del cuerpo, subraya el carácter peculiar de la constitución mundana del hombre. Por eso, la noción *de cuerpo propio* viene a superar la discusión (poscartesiana y neoplatónica) sobre el dualismo de alma y cuerpo, porque el *cuerpo propio* afecta a la totalidad del hombre como ser sexuado y social. Lo que Platón y Descartes veían era la materia del cuerpo, su constitución analítica. Pero el cuerpo propio es la situación originaria del hombre uno y total: es la corporalización del espíritu humano. Toda la realidad de ser del cuerpo es realidad propia del alma, la cual, en su autorrealización sustancial, se actualiza necesariamente en el medio real-potencial de la materia, y se expresa en ésta de modo sustancial. Bien mirado, el cuerpo propio no es la materia, sino la proyección y expresión del alma espiritual en el mundo.

El ser del cuerpo propio es cuasi subjetivo, por su referencia al espíritu: y de ahí su índole *expresiva;* pero, por su referencia a la materia, es cuasi objetivo: y de ahí su carácter *ambiguo.*

b) *Índole «expresiva» del cuerpo*

La realidad del cuerpo es ser manifestación o expresión en la que aparece el alma. En cierto modo, es como *lo bueno* que, desde el punto de vista

---

53 *Phénoménologie de la perception,* 1945, 105.

ontológico, le puede acaecer al alma. Porque "el alma se une al cuerpo no sólo por ser *bueno* para su perfección *sustancial*, es decir, porque con ello la especie humana es *completada*, sino también por ser bueno para su perfección *accidental*, es decir, porque con ello tiene lugar *el conocimiento intelectivo* que el alma realiza a través de los sentidos; pues éste es el modo de intelección natural al hombre" (*De An* a1 ad7). Desde esta consideración metafísica del cuerpo se explica que Buytendijk caracterice al cuerpo como *presencia* del hombre, Siewerth como *acción originaria*, Rahner como *símbolo*, Welte como *medio esencial*, Conrad-Martius como *excarnación*, Guardini como *interioridad que se manifiesta*. A este respecto, Henstenberg lo considera como *palabra* del espíritu y lo explica recurriendo a la fenomenología de la palabra. Ésta es un fenómeno expresivo. Hay expresión siempre que un término se patentiza inmediatamente en otro: comunicación de una significación a un fonema. Todo fenómeno expresivo se fundamenta en la relación de participación entre expresante (aquí, espíritu) y medio expresivo (aquí, *materia corporal*). Esta expresión se basa en la ley de apropiación mutua, la cual respeta la integridad ontológica de cada miembro. También se basa en la ley del carácter *habitual* de la participación: el cuerpo como expresión o palabra, no tiene carácter episódico, sino que *es* en la habitual participación de espíritu y materia.

Además, en la expresión o palabra hay un término superior (sentido y significación supratemporal) y otro inferior (fonema o articulación temporal), de los cuales el inferior (en nuestro caso la materia corporal) determina el modo de aparecer (corporal) el fenómeno; el superior determina el sentido (espiritual) de éste. El orden del cuerpo es incidencia momentual del espíritu: existe como ser expresado, como ser hablado. El cuerpo es la palabra metafísica del espíritu, es decir, aquello frente a lo cual el espíritu no tiene la libertad de hablarlo o no hablarlo. Finalmente, la relación que existe entre el término superior e inferior es estrictamente supratemporal: no hay sucesión, ni simultaneidad.

El cuerpo no es originariamente el medio o instrumento del espíritu (la concepción instrumental del cuerpo ha mixtificado en gran parte la Antropología y la Ética), sino el encuentro mismo de *espíritu* y *materia*. No es que el cuerpo sea el representante visible de un alma invisible, sino que es el surgir mismo del hombre como tal.

c) *La «ambigüedad» del cuerpo*

El hombre, por su cuerpo, se halla inevitablemente en situación: es decir, la subjetividad del hombre está constitutivamente afectada desde fuera. Y es que el ser del hombre, que le viene por el ser del alma, no se participa en el cuerpo con la misma eminencia que en el alma: "aunque el ser sea lo más formal entre todas las cosas, también es lo más comunicable, aunque no se comunique a las cosas inferiores del mismo modo que a las superiores. Así pues, el cuerpo participa del ser del alma, pero no de un modo tan noble como el alma" (*De An* a1 ad17) El cuerpo humano está irrigado existencialmente de antemano por fuentes que no son el hontanar mismo del hombre, el cual queda por eso en una exposición constante: a la tentación, al desarraigo, a la lucha y al logro. El cuerpo es resistentia, límite, peso, susceptible de adiestramiento y educación; él paraliza incluso la actividad espiritual por el sueño y la enfermedad. El cuerpo es también el velo de la luz, es la opacidad del hombre: jamás podrán dos seres humanos comunicarse directamente en plenitud espiritual, sino sólo a través de los ojos, de la sonrisa, del contacto corporal. De ahí que la realización humana oscile entre la presencia y la ocultación permanente, ya que anclada en un mundo que no es ella misma, tiene de manera necesitante en las estructuras espacio-temporales su forma primaria de manifestación. Por el cuerpo se introduce también la temporalidad interna en la realización humana; ésta jamás se plenifica en un acto único, sino en la dispersión de muchos actos. Tal difusión de sí anticipa, en cada acto o momento, la totalidad humana por realizar, de suerte que el hombre se halla presente a sí mismo en la sucesión. Finalmente, la realización humana, que es siempre acontecimiento temporal en exposición, ocultación y temporalidad, es el fundamento de la individualidad irrepetible del hombre, de su individuación permanente.

IV. BIOLOGÍA Y ESPÍRITU

1. El cuerpo animado, según la biología antigua

a) *Principios funcionales: elementos, virtutes, spiritus*

Por lo que atañe a la organización del cuerpo, el Aquinate enseña en estas *Quæstiones disputatae de anima* -y lo repite en otras obras- que para lograr en el hombre "una adecuada relación de potencias sensitivas interiores, como por ejemplo la imaginación, la memoria y la cogitativa, es necesaria la adecuada disposición del cerebro. Por eso el hombre posee un cerebro más grande que el de los restantes animales, en cuanto a la proporción con su cuerpo; y para que ejecute su operación más libre de obstáculos, posee la cabeza colocada en lo alto, puesto que el hombre es el único animal que avanza erguido, mientras que los otros animales caminan encorvados. Además, para poseer y conservar esta tendencia a la verticalidad, fue necesaria una abundancia de calor en el *corazón*, por la cual se producen muchos *espíritus*, de modo que por la abundancia de calor y de tales *espíritus*, el cuerpo puede mantenerse erguido. Signo de esto es que durante la vejez, el hombre se agacha al caminar, ya que el calor natural disminuye" (*De An* a8c).

Una impresión de extrañeza experimenta el lector actual ante este texto de antropología medieval, suscitada no tanto por su vocabulario filosófico, cuanto por el enfoque biológico -con los términos aplicados al dinamismo corporal, como *spiritus* y *virtus*- que soportan los argumentos planteados a propósito de la animación del cuerpo por el alma.

Santo Tomás recoge lo que en Universidades y Escuelas medievales se enseñaba sobre el comportamiento fisiológico del cuerpo humano; y ello venía plasmado en los comentarios a las doctrinas de Hipócrates (460-375 a.C.) y Galeno (129-200 d.C.), cuya sistemática elaboración se extendió a lo largo de la Edad Media a través de los médicos árabes[54] y de las versiones

[54] D. Campbell, *Arabian medicine and its influence on the Middle Ages*, London, 1926; D. Jacquart y C. Thomasset, *Sexualité et savoir médical au moyen âge*, París, 1985.

que a su vez se hicieron de estos al latín: de un lado, por los traductores del sur de Italia, especialmente por Constantino el Africano, muerto en 1087; y de otro lado, por la escuela de traductores de Toledo, especialmente por Gerardo de Cremona, muerto en 1187. Sólo a fines de la Edad Media fue conocida la obra del gran Averroes (1126-1198), «Comentador» por excelencia de Aristóteles: el *Kitab al Kulliyat al-Tibb*, traducido como *Liber universalis de medicina*, conocido también como *Colliget*[55], en el que aúna las enseñanzas de Aristóteles y Galeno.

Las teorías hipocráticas y galénicas discurrieron, pues, a lo largo de la edad medieval, manteniendo en el tema del funcionamiento del cuerpo algunas determinaciones físico-biológicas básicas.

1. *Elementos y humores.*– La naturaleza está constituida por «elementos» (στοιχεῖον) primarios o irreductibles (el agua, el aire, la tierra y el fuego), de cuya combinación surgen los múltiples seres del universo (*De An* a8 ad1). El *calor natural*, esencia y condición de la vida, reside en los órganos y va disminuyendo con la edad, como el óleo en la lámpara (*De An* a9 ad16). Además, en todas las transformaciones de la sustancia humana permanece un fluido viscoso inmutable llamado «humor», habiendo cuatro básicos: la sangre, la flema (o pituita), la bilis amarilla y la bilis negra. Cada humor es atraído al lugar más idóneo para él: la flema a la cabeza, la sangre al corazón, la bilis amarilla al hígado, la bilis negra al bazo.

Si en la actualidad tuviéramos que indicar entidades correspondientes a lo que en esos textos se denominan «elementos» y «humores» no habría enojo en acudir a la nomenclatura de la física atómica y molecular o de la química orgánica.

2. *Fuerzas o «virtutes».*– La doctrina de las fuerzas orgánicas (δυνάμεῖ) o *virtutes* se entronca con la teoría platónica y aristotélica del alma, el más radical y primario principio operativo de todo el viviente. Para Galeno, el alma humana muestra dos niveles, fuerzas o potencias: el racional y el sensitivo; y dentro de este último, el irascible (fogoso) y el concupiscible (deseos). El alma se expresa, pues, en potencias o *virtutes* biológicas, modos de

---

55 Luis García Ballester, "La recepción del «Colliget» de Averroes en Motpellier (c. 1285) y su influencia en las polémicas sobre la naturaleza de la fiebre", en *Homenaje al prof. Darío Cabanelas Rodríguez, O.F.M. con motivo de su LXX aniversario*, II, Departamento de Estudios Semíticos, Universidad, Granada, 1987, 317-332.

aparición del alma misma. La *virtus* es el principio particular de la operación en cualquier órgano corporal. 1° La primera *virtus* es la *naturalis* (φυσική), con sede en el hígado, y preside las funciones de reproducción, nutrición y crecimiento. 2° La segunda virtus es la *vitalis* (ζωτική), que se origina en el corazón, y rige la respiración. 3° La tercera *virtus* es *animalis* (ψυχική), a la vez *cognitiva* (mediante la cual se produce el conocimiento animal de sentir, imaginar, estimar y recordar) y *motiva* (afincada en los nervios y músculos, de la cual depende el movimiento voluntario y la vida de relación). Pues bien, los instrumentos de esas fuerzas o potencias son los *spiritus*.

3. *Espíritus.*– El aire tiene un papel vivificante y deja en el organismo «pneumas» (en griego) o «spíritus» (en latín)[56]. Fue Diógenes de Apolonia el primero en subrayar la importancia del elemento «aire», el cual se introducía por la respiración y perspiración y se transformaba dentro de los vivientes en «pneuma», sustancia material (no espiritual ni inmaterial), fina y sutil[57], la cual atravesaba con facilidad tejidos y órganos, activando las distintas facultades o *virtutes* orgánicas; el *pneuma* va al corazón, al hígado, al cerebro y al resto del cuerpo, para refrescar unas partes y vivificar otras; son generados por la sangre natural, al contacto con el aire inspirado, para difundir las *virtutes* o fuerzas orgánicas desde los miembros más principales a los demás y para facilitar sus operaciones: son agentes del movimiento corporal. Pero "los «espíritus» -dice Santo Tomás- aunque son vehículos de *virtutes*, no obstante, no pueden ser órganos de los sentidos, y por esto el cuerpo humano no puede constar únicamente de espíritus" (*De An* a8 ad8).

4. *Órganos.*– El *corazón* es el punto culminante de la acción del alma sobre el cuerpo. Pues el alma no es sólo forma del cuerpo -y en este sentido

---

56 G. Verbeke, *L'évolution de la doctrine du pneuma*, Paris-Louvain, 1945; W. Wiersma, "Die aristotelische Lehre von Pneuma", *Mnemosyne*, N.S., XI, 1943, 102-107; O. Temkin, "On Galen's Pneumatology", *Gesnerus*, 8, 1951, 180-189.

57 Como el «agente principal» de la animación humana es el alma espiritual, "era necesario que los instrumentos propios e inmediatos de ella se pareciesen y proporcionasen con ella; y, o fuesen puramente espirituales, o a lo menos se llegasen mucho a la condición y nobleza de ellos, cuales son los espíritus de que el alma se sirve para darnos vida, y mucho más los animales, que son como unos rayos de luz mediante los cuales nos da sentido y movimiento". Fray Luis de Granada, *Símbolo*, XXVII, 442.

se encuentra en cualquier parte de éste–, sino, en cuanto alma sensitiva, es motor del funcionamiento corporal (*De An* a10 ad11; ad4; ad5). "Aunque haya diversos miembros principales en el cuerpo, en los que se manifiestan los principios de algunas operaciones del alma, sin embargo, todos ellos dependen del corazón como su primer principio corporal" (*De An* a11 ad16).

Sea cual fuere la estimación histórica que hoy se haga sobre las ideas biológicas antiguas, hay por encima de ellas conceptos ontológicos que en sí mismos no dependen del estado de la ciencia de entonces; y siguen planteándose: por ejemplo, el concepto de *vida vegetativa* –cuyos recursos biológicos eran los «espíritus» y las «virtutes»– tiene hoy en las encimas y hormonas o en los ácidos ribonucleicos su punto de inflexión orgánica. Y algo parecido ocurre con el concepto de *vida apetitiva*. Se admitía que el corazón era el órgano propio de las facultades sensitivas, especialmente de los apetitos, sencillamente porque en los actos de apetecer el hombre experimenta simultáneamente ciertas modificaciones del corazón. Éste era visto como el primer principio del movimiento en el animal. Hoy la biología podría indicar que ese primer principio de movimiento es el sistema cerebro-espinal: las reaciones centrífugas estimuladas por las sensaciones –reacciones por las que el animal busca su bien propio– provienen precisamente del sistema nervioso, determinable como órgano y sede de los apetitos.

b) *La animación primitiva del cuerpo*

1. Todos los autores de la Edad Media comparten las ideas antropobiológicas sobre la originación del embrión a partir de una peculiar constitución biológica de los sexos, cuyo concepto fue transmitido desde la antigüedad. Por ejemplo, la materia que la mujer presta en la generación no tendría la plena virtud activa de la masculina: su calidad sería inferior, pues tiene exceso de cualidad fría; y su misión es secundaria, pues la mujer no es biológicamente responsable de la generación: su cometido es pasivo[58]: "Pues la virtud activa que hay en el semen no procede de la madre,

[58] Alberto Magno, *De animalibus*, libro XV, tr. 2, c.11.

aunque algunos así lo sostengan, porque la hembra no es principio activo, sino pasivo" (*De An* a14 ad2).

Tomás de Aquino y los escolásticos antiguos, siguiendo los planteamientos biológicos de Aristóteles, aceptaban generalmente la «sucesión de almas» –vegetativa, sensitiva, espiritual– en un mismo individuo[59]. De suerte que al alma intelectiva precedería la sensitiva, la cual sería producida instrumentalmente por el padre mediante la *virtus formativa* o fuerza que hay en su materia generativa. Sólo después de que el cuerpo estuviese dispuesto por el influjo del alma sensitiva para ejercer la vida intelectiva, sería «creada» por Dios el alma espiritual e infundida en el cuerpo. El alma sensitiva venía a ser el *instrumento* mediante el cual el alma del padre generante *dispone* al embrión para recibir el alma espiritual (*De An* a11 ad1). Ahora bien, "el ser del alma (que está en un cuerpo como en su materia) procede de Dios como su principio activo" (*De An*, a1 ad2).

Sea como fuere el modo de la generación, es importante destacar que el alma humana, por ser espiritual, no puede ser producida por la acción material de los padres, sino por una acción *creadora* que viene de Dios. El alma humana es una sustancia que tanto en su ser como en su hacerse es independiente de la materia, o sea, es espiritual. Esta independencia se prueba, como se ha visto, por la índole de la actividad intelectual, pues la inteligencia conoce abstractamente las esencias de las cosas: conoce lo extenso de modo inextenso. Por ser espiritual, el alma no puede provenir del cuerpo. Y por ser simple, no puede provenir de otra alma, pues lo inmaterial no tiene partes. Desde luego, el paso de lo sensible a lo espiritual es de tal altura ontológica que no puede ser atribuído a las fuerzas de los elementos seminales de los padres, sino a la acción creadora de Dios, a quien se debe el paso total del no ser al ser, sin que exista anteriormente una materia o un sujeto (*De An* a1c a14c)[60].

---

[59] *In II De Anima*, lect. I, n. 226; lect. VI, n. 301; *Contra Gentes*, lib. II, c. 89; lib. III, c. 22; *Summa Theologiae*, I, q76 a3 ad3; q118 a2 ad2; *De pot.*, q3, a12; a9 ad9; *In II Sent.*, d18 q2 a3.

[60] También: *In De anima*, III, lect. 7, nn. 677-699; *STh* I q75 a2. El momento de aparición del alma espiritual estaba, pues, vinculado al fenómeno del desarrollo y no al de la fecundación. Como la generación consiste en la unión del principio masculino con el femenino, los aristotélicos y los antiguos escolásticos –que ignoraban la composición de las células germinales, no considerándolas organizadas ni vivas– enseñaban que en el inicio, y por la virtud plástica e instrumental del esperma masculino, surge un alma meramente vegetativa, que

Y de aquí se sigue también que si bien los padres no engendran el *alma* del hijo, engendran al *hombre*, pues son la causa de que se haga un hombre: en realidad no son causa del ser, sino del hacerse. Producen el cuerpo, en cuanto por la generación disponen una materia apta para el alma humana; y ese cuerpo exige naturalmente la infusión del alma humana. En cuanto disponen la materia en orden al alma humana, exponiendo ante Dios una materia adecuada para que le sea infundida un alma, puede decirse que en cierto modo aplican un cuerpo al alma creada por Dios. No sólo son causa del cuerpo, sino también de la unión del alma al cuerpo, o sea, del hombre. Y así, por su acción generativa, los padres también producen la fuente de las actividades propias del cuerpo humano, fuente que viene a ser como la disposición próxima a la unión del cuerpo con el alma. Esta fuente de actividades consiste en la organización genética específica del hombre, de la que surge su potencia de nutrirse y crecer. En cambio, la fuente de las actividades espirituales, como la inteligencia y la voluntad, sólo es producida por Dios, o sea, es concreada.

2. El alma y la biología moderna

Si el planteamiento de la «animación» del cuerpo en la época medieval estaba referido a una concepción biológica, superada hoy desde todos los puntos de vista, ¿tiene sentido todavía seguir preguntando por un principio vital que *anima* interiormente el ser del hombre? Naturalmente que lo tiene. Esa pregunta filosófica radical se sigue planteando a propósito de los

---

es imperfecta y transitoria, destinada a los procesos de nutrición y crecimiento. Santo Tomás explicaba que por un proceso continuo la primera alma se convertía en sensitiva y, después, en espiritual. "Esa misma alma que primeramente fue vegetativa solamente, llega después a un punto en que, por la acción de la fuerza que hay en el semen, se hace sensitiva y, más tarde todavía, a hacerse intelectiva, no ya por la fuerza misma del semen, sino por la fuerza de un agente superior, a saber, Dios" (*STh* I q108 a2 ad2).

Teniendo en cuenta los datos actuales de la biología puede decirse, con los mismos planteamientos de Santo Tomás, que inmediatamente desde el inicio, cuando se unen las células germinales, existe una organización especial y unas disposiciones perfectas como para recibir la infusión de un alma espiritual.

datos científicos encontrados. Antes se establecía con datos incorrectos; ahora, con datos más exactos y fundados, por lo que se puede plantear esa pregunta con más profundidad si cabe. Es más, precisamente por no tener en cuenta esos datos biológicos tienden algunos filósofos a negar, por ejemplo, la realidad humana del embrión.

1. Con frecuencia se niega carácter humano al embrión, por creer que carece de *identidad orgánica y genética*. Suele decirse que lo que crece en el vientre de la mujer no es un ser humano, sino un conjunto o grumo de células, un «tejido fetal», una «masa de protoplasma», un apéndice de la madre. A lo sumo el embrión sería un proyecto, una posibilidad, el dibujo remoto de una persona.

Por lo que a la identidad genética del feto se refiere, algunos suponen que si antes de la fecundación el espermatozoide es una potencialidad de vida, también será una potencialidad de vida el cigoto fecundado. La fecundación del óvulo por el espermatozoide no daría lugar a un ser cualitativamente nuevo respecto a lo que las dos células generativas eran anteriormente por separado.

Esta opinión desconoce el hecho de que al unirse en la trompa de falopio las dos células generativas (espermatozoide masculino y óvulo femenino) surge un ser vivo nuevo, determinado concretamente, de manera que conserva su individualidad hasta la muerte. La vida humana comienza desde el momento de la fecundación, o sea, cuando el espermatozoide fertiliza al óvulo. La biología denomina el fruto de la concepción en las sucesivas fases de su desarrollo como *cigoto, embrión* o *feto*. El cigoto es el óvulo fecundado, o sea, el punto de partida del desarrollo[61]. La biología contem-

---

[61] Tanto la célula germinal masculina como la femenina contienen un núcleo compuesto por 23 cromosomas. Al unirse dan lugar a un cigoto –el nuevo ser humano– con 46 cromosomas. Así pues, las células destinadas a la reproducción de la especie humana tienen la mitad de cromosomas que las células de los demás tejidos orgánicos, justo porque las dos están destinadas a formar un ser nuevo. Cada cromosoma encierra moléculas de un elemento genético fundamental, el DNA (Ácido Desoxirribonucleico), compuesto por genes, cada uno de los cuales tiene su disposición interna, su mensaje de DNA. Quiere esto decir que en los genes (o el DNA) se encierra el programa de la vida humana. De modo que el proceso ontogenético de la vida consiste en la manifestación del programa impreso en el DNA. El embrión no es un proyecto de vida, sino una vida. Y no es menos vida a las dos horas de ser concebido que a los nueve meses, cuando nace. Los conocimientos biológicos

poránea desconoce, en el caso del embrión humano, un paso de la animalidad a la humanidad. La nueva célula resultante posee un dinamismo biológico extraordinario, y por un rápido proceso de segmentación va incrementando el patrimonio celular, a la vez que aparecen mecanismos biológicos de una complejidad y precisión asombrosas[62].

A pesar de la aparente insignificancia del estadio embrional del desarrollo humano, debemos reconocer en él una de las grandes épocas de la existencia humana, junto a las del niño, del adulto y del anciano. "Un hombre no se hace hombre, sino que es hombre desde el momento de la fecundación"[63]. La vida humana está siempre en despliegue, de manera que sólo externamente pueden distinguirse fases en ella: «fase uterina», «fase infantil», «fase juvenil, «fase adulta», «fase senil». Pero ninguna de estas fases es un criterio de «humanidad»; todas ellas son humanas.

Queda, pues, claro que el cigoto no es una posibilidad de hombre. Posibilidad es sólo el óvulo no fecundado y el espermatozoide separado, con su media carga cromosómica. Esa posibilidad deja de serlo cuando se produce la fecundación y aparece un ser nuevo e irrepetible.

---

confirman que en el óvulo fecundado están ya inscritas todas las características del individuo: sexo, talla, color de los ojos y de los cabellos, forma del rostro y hasta el temperamento.

62 Con la nueva vida acontece algo parecido a lo que ocurre en el interior de una cinta magnetofónica. El ejemplo es del Profesor Lejeune, Catedrático que fuera de Genética Fundamental en la Universidad de la Sorbona, fundador de la Genética clínica: "Sobre la cinta de un magnetofón es posible inscribir, por minúsculas modificaciones locales magnéticas, una serie de señales que correspondan, por ejemplo, a la ejecución de una sinfonía. Tal cinta, instalada en un aparato en marcha, reproducirá la sinfonía, aunque ni el magnetofón, ni la cinta, contengan instrumentos o partituras. Algo así ocurre con la vida. La banda de registro es increiblemente tenue, pues está representada por la molécula de DNA, cuya miniaturización confunde al entendimiento [...]. La célula primordial es comparable al magnetofón cargado con su cinta magnética. Tan pronto el mecanismo se pone en marcha, la obra humana es vivida estrictamente conforme a su propio programa [...]. El hecho de que el organismo humano haya de desarrollarse durante sus nueve primeros meses en el seno de la madre no modifica en nada esta constatación. El comienzo del ser humano se remonta exactamente a la fecundación y toda la existencia, desde las primeras divisiones a la extrema vejez, no es más que la ampliación del tema primitivo". *Cuándo comenzamos a vivir*, NT, 1974, n. 238, 6-7.

63 Erich Blechsmidt, *Vom Ei zum Embryo*, Stuttgart, 1968, 72.

2. El ejercicio de la inteligencia racional es signo de un ser con alma espiritual que se distingue de los animales; pero esta inteligencia no aparece hasta después del nacimiento. Partiendo de este hecho se ha llegado a concluir que el alma es infundida tardíamente en el embrión. De modo que cuando todavía no hay alma en el feto, no se puede decir que nos encontramos ante un ser humano.

Ante esta tesis cabe recordar que en verdad no puede decirse que la inteligencia «racional» aparezca en el niño una vez acaecido el nacimiento. Los psicólogos explican que las funciones específicas de la inteligencia –como intuir, razonar y abstraer– llegan a su plenitud en la adolescencia: ni siquiera están acabadas en la infancia.

El enfoque aludido confunde la «posesión de inteligencia» con su «ejercicio actual». Es obvio que el paciente adulto sometido a una anestesia general no piensa, ni razona. Y no por eso puede decirse que esté sin inteligencia. La simple ausencia de actividad mental no es signo de que su vida no es humana. ¿Acaso no esperamos que despierte de la anestesia para comunicarnos con él, convencidos de que nos entenderá? ¿Por qué iba a ser diferente con el feto? Ciertamente éste no piensa actualmente, pero si «esperamos» un tiempo veremos cómo también nos entiende, porque el desarrollo orgánico de su cerebro apunta a la consumación conceptual, intuitiva y discursiva de su inteligencia.

¿Qué fundamento tendría esta «espera»? Precisamente el sustrato de su inteligencia, el cerebro, el cual es accesible a la observación científica[64].

---

[64] Otro problema decisivo consiste en saber si lo que otorga carácter humano al embrión es primariamente el funcionamiento del cerebro. Y al respecto la biología se inclina taxativamente por la negativa: el embrión tiene carácter «humano» desde el momento de la fecundación, o sea, cuando el espermatozoide (célula masculina) se une al óvulo (célula femenina); desde este momento comienza el desarrollo celular; su personalidad está ya programada actualmente en los genes, de manera que incluso antes de la implantación puede ya determinarse el sexo de la nueva criatura. Sólo a los 43 días comenzará su cerebro a dar señales de actividad eléctrica, una vez que su sistema nervioso, ya formado, empieza a funcionar. El dato básico de toda la Biología moderna es la célula, o sea, la más pequeña cantidad de materia que reúne todos los requisitos de un sistema viviente. El hombre es un ser pluricelular, cuya individualidad biológica se constituye al fusionarse la célula reproductora masculina con la femenina. La nueva célula surgida tiene un carácter dinámico impresionante y desarrolla un minucioso programa, cuyas instrucciones están escritas en su

El cerebro en formación está en su sitio a los dos meses. "Pero serán precisos nueve meses para que sus cerca de cien mil millones de células estén todas constituidas. Pero el cerebro no está acabado cuando el niño nace. Las innumerables conexiones que enlazan las células con millares de contactos entre cada una de ellas no estarán establecidas todas hasta los seis o siete años. Lo que corresponde a la edad de la razón"[65].

La inteligencia racional, como facultad espiritual *cognoscitiva* del hombre, se despliega en la medida en que el sustrato orgánico o cerebro lo permite. Pero puede permitirlo sólo porque está ya «animado»; o sea, el alma es el principio espiritual por el que el embrión humano, distinto específicamente del animal, desarrolla una corporalidad precisa y un cerebro complicadísimo que permite que se ejercite una de las funciones anímicas: el entender racional.

Cuando se ignoraban los datos biológicos concernientes a la dotación genética del embrión, fue una cuestión –y el Aquinate acusa esa problemática en las *Quæstiones disputatae de anima*–, la del momento en que se produce la animación del feto. El estado actual de la ciencia permite concluir que desde el momento de la concepción se trata de un ser humano biológicamente constituido, apto para la recepción del alma.

Incluso los autores que estuvieron a favor de que el alma racional no la tenía el feto desde el principio, no por ello dejaban de considerar que la vida del embrión era persona en potencia. Porque aunque no tuviésemos certeza del momento exacto en que el alma humana entra en el cuerpo, no podemos matar un embrión si solo es «probablemente» no humano, de la misma manera que no enterramos a un adulto que sólo está «probablemente» muerto. Aparte de que la ciencia moderna disipa cualquier probabilidad en contrario: es humano con un plan específico de funcionamiento

---

DNA con un lenguaje cifrado. La Citología, la Genética y la Biología Molecular han llegado hoy a descubrir el mensaje o código genético. En el momento de la fecundación, pues, es cuando se constituye ese programa que de modo inmediato pasa a ser ejecutado. Programa que, siendo distinto de los programas del padre y de la madre, funcionará de manera original, única y continua hasta la muerte del individuo. En cuanto programa «activo» dicta las órdenes para la constitución de los órganos y para el funcionamiento del conjunto. La formación de los órganos –como el corazón, las piernas, el cerebro– es un proceso continuo.

65 J. Lejeune, *Ib.*

y maduración y nada le es añadido desde el momento de la fecundación hasta la muerte. Ni siquiera el nacimiento es el comienzo de una vida humana personal, sino un simple estadio de su forma única[66].

V. LA ANTROPOLOGÍA Y EL ESTUDIO DEL ALMA HUMANA

El conjunto de todos aquellos planteamientos, cuestiones y principios que Aristóteles trató en su Περὶ ψυχής y los escolásticos desarrollaron en forma de comentarios al texto aristotélico o en cuestiones particulares –como estas *Quæstiones disputatae de anima*– fueron en la edad moderna recogidos, y en buena medida modificados, en la disciplina llamada «Psicología».

Aunque se disputa sobre el tiempo en que se formó el término «Psicología» (del griego ψυχή, alma, y λόγος, ciencia), éste fue utilizado como nombre académico por el profesor R. Goclenius (Ψυχολογία *hoc est de hominis*

---

[66] Los datos actuales de la biología unidos a los mismos planteamientos ontológicos del Aquinate despejan muchas dudas al respecto. Siendo obvio que en el desarrollo del individuo aparecen primero los fenómenos de la vida vegetativa, seguidos por los de la sensitiva y espiritual, es preciso indicar que, desde el punto de vista metafísico, el alma opera por medio de sus potencias, y no por su propia esencia (*De An* a12c), de suerte que ella *no debe necesariamente manifestar toda su fuerza operativa en todo momento.* Si el alma, como actualizante de la vida en acto primero, es virtualmente distinta de sus potencias (v. gr., del alma vegetativa y sensitiva) puede de un modo manifestar la fuerza vegetativa, de otro modo la fuerza vegetativa y sensitiva, y de otro modo la fuerza vegetativa, sensitiva y espiritual; pues no siempre está en acto segundo. El alma espiritual hace existir en un cuerpo, desde el inicio, una organización *perfecta*; o sea, una organización no rudimentaria: y es la ofrecida en la primera célula del cigoto u óvulo fecundado, cuyo programa genético encierra ya las pautas fisiológicas futuras y hasta el color de los ojos o de la piel. El alma espiritual puede estar dando ya a esa célula primordial humana su perfección ontológica. No hay un sólo principio físico o metafísico que se oponga al hecho de que Dios crea inmediatamente en el individuo el alma espiritual. Pues como Dios crea conforme a leyes naturales, por eso, la estructura sensitiva que el ser humano ejerce en su desarrollo *postula, exige* el alma espiritual.

perfectione, anima et imprimis ortu huius Commentationis variorum..., Marburg, 1590) y por su discípulo O. Casmann (*Pychologia anthropologica*, Hannover, 1594). Entró en el uso común de los filósofos una vez que Christian Wolff editara una obra con el título de *Psychologia empirica* (Marburgo, 1732) y otra denominada *Psychologia rationalis* (Marburgo, 1734). El término significa, pues, ciencia del alma, y se refiere a todos los seres que tienen alma.

El problema está en determinar cuáles son tales seres. La solución de esta cuestión depende de la noción que se tiene del alma. La más antigua tradición que se ocupaba de este concepto en los tratados *De Anima* entendía por alma *el principio último de la vida en los cuerpos orgánicos*, de modo que la Psicología debía de estudiar todos los cuerpos vivos, desde el vegetal hasta el hombre. En esta óptica el objeto formal de la Psicología –aquel objeto bajo el cual enfoca esta ciencia su estudio– es la causa última de la vida, o sea, el alma y sus facultades. Así se constituye la Psicología como una disciplina filosófica, especulativa o metafísica.

Pero la vida, además de tener una causa última, tiene también causas próximas, justo las estudiadas por la Psicología empírica o experimental, la cual utiliza un método positivo para alcanzarlas: la observación y el experimento. La Psicología experimental se abstiene de hablar del alma, ciñéndose a los «hechos» o «fenómenos» psíquicos.

En cuanto la Psicología recoge aquellas preguntas de los antiguos por el principio de la vida, tanto de la sensitiva como de la intelectual, puede considerarse que es la parte más importante de las ciencias que estudian al hombre.

Pero por lo dicho se manifiesta que no todas esas ciencias tienen el mismo nivel de inteligibilidad, ni el mismo método.

El hombre puede ser estudiado, en primer lugar, en el ámbito de los conceptos empíricos y de la experiencia de que proceden. Hay entonces que observar la experiencia, conceptualizarla y definirla, clasificar empíricamente tales conceptos y buscar las leyes que manifiesta cualquier actividad (consciente, fisiológica, cultural) humana; este esfuerzo constituye el objeto de la *ciencia positiva* del hombre. De este modo, el estudio del hombre como entidad biológica (miembro del reino animal) y como unidad de comportamiento (miembro de una sociedad), tanto en su forma y mani-

festaciones primitivas como actuales, se llama Antropología[67] positiva, la cual consta de dos ramas: la *física*[68] o morfológica y la *cultural*[69]; ambas son susceptibles de ulterior división.

Además, puedo considerar la experiencia vívida de mí mismo en su realidad y como tal intentar descubrir el modo de ser o naturaleza que me constituye; este segundo modo de estudiar al hombre es *filosófico:* estudio de la naturaleza humana y, desde ella, de todas las formas de actividad que son propias del hombre. Abarca, pues, la psicología racional clásica, la metafísica de las costumbres, de la producción, del derecho, del lenguaje, etc. Es claro que en esa investigación filosófica del ser humano, llamada

---

[67] El término filosófico *Antropología* tiene su origen en Magnus Hundt (*Anthropologium*, Leipzig, 1501) y sobre todo en Otto Cassmann (*Psychologia anthropologica*, Hannover, 1594). Pero la Antropología filosófica no comienza con la aparición de su nombre; en verdad tiene su origen en la segunda mitad del s. XIX, aunque fue preparada ya en el s. XVIII por la investigación de Kant, cuya *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (*Antropología en sentido pragmático*, 1798) quiere ser ciencia de la experiencia u observación, aunque no es muy preciso el cometido que le asigna. Kant llega a decir incluso que la Antropología se esfuerza por tener la popularidad de ser «leída también por las damas en sus *toilettes*». Pero en su *Lógica* adquiere la Antropología un papel preeminente: "El campo de la Filosofía en su significación más universal se puede concretar en las siguientes preguntas: ¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué me es permitido esperar? ¿Qué es el hombre?. La primera pregunta la responde la Metafísica, la segunda la Moral, la tercera la Religión y la cuarta la Antropología. Fundamentalmente pueden todas ellas adscribirse a la Antropología, porque las tres primeras cuestiones se refieren a la última" (25).

[68] La Antropología física, como ciencia independiente, no es muy antigua. Fue Quatrefages (1855) quien impulsó la utilización del término; más tarde, Broca profundizó los estudios del anterior y fundó (1859) la Sociedad de Antropología en París. A partir de esa fecha aparecieron las de Londres, Berlín, Madrid, etc., con publicaciones periódicas en forma de Boletín o Memorias.

[69] Por lo que respecta a la Antropología cultural, han aparecido en su seno la Antropología *social* y la Antropología *lingüística*. Aquélla ha surgido sobre todo en Inglaterra y América, con las figuras de Radcliffe-Brown, Malinowski, Warner, Firth y otros; estudia la interdependencia de los distintos aspectos de la cultura y la relación de cada uno de esos aspectos con el resto de la sociedad. La ley y la religión, p. ej., sólo se comprenden en el contexto de la cultura, pero jamás como fenómenos aislados, Benedict, Mead y Sapir han recalcado que la personalidad del individuo queda afectada por el complejo cultural en que se desenvuelve. La Antropología lingüística insiste en el estudio comparado de las estructuras, gramáticas y vocabularios de distintas lenguas, para llegar con ello a una reconstrucción histórica y clarificar la naturaleza del lenguaje (Lévy-Strauss, Lee Whorff, etc.).

Antropología filosófica, la más radical cuestión es la que plantea la pregunta por la *esencia* del hombre, la cual nos da la pauta explicativa de su destino y de sus expresiones. Y de la esencia lo que principalmente interesa saber es su *principio constitutivo*, el que da razón también del despliegue de los fenómenos humanos.

Como hemos dicho, ese principio fue llamado «alma». Y de las funciones más elevadas del alma, especialmente de las intelectuales, tratan estas *Quæstiones disputatae de anima*, las cuales pueden considerarse como una serie de capítulos centrales de la Psicología, los más determinantes de una Antropología filosófica, justo los concernientes a la principialidad del alma respecto del cuerpo y de sus propias facultades.

Estas *Quæstiones* tienen dos partes bien diferenciadas, aunque en realidad, se proponen decir lo mismo desde perspectivas distintas. El núcleo central de todo el tratado incluye la idea del alma como *forma espiritual*: ella es el principio que otorga la vida y, por lo tanto, es *forma* de un cuerpo orgánico; pero rebasa y no se agota en esa función informadora, exhibiendo funciones que, como las de entender y querer, la revelan como *espíritu*. Y este punto es el que básicamente desarrollan los primeros catorce artículos, que pueden considerarse como la primera parte del tratado[70]. La segunda parte, desde el artículo quince al veintiuno, está guiada por la siguiente pregunta: ¿Qué se podría decir del alma humana *subsistente* cuando se produce la muerte del hombre, si mantenemos la tesis de que ella es *naturalmente* un espíritu que informa a un cuerpo?[71] La segunda parte, mirada con ojos filosóficos, no hace sino aclarar por contraste lo que en la primera parte se determina directamente. Muchos de los problemas que se afrontan en este segundo asunto son, desde luego, suscitados por la teología, pero se resuelven también con elementos racionales de utilidad antropológica.

---

70 Estudia el alma *unida* al cuerpo: tanto en su índole *espiritual* (*realidad* de su forma [1], su *ser propio* que no lo recibe del cuerpo [2], su individualidad espiritual [3-5, 7], su simplicidad [6], su capacidad de infinito [16] y su inmortalidad [14]); como en su papel de *forma*, bien en relación al cuerpo (un cuerpo organizado [8], constituido de materia [9], jerarquizado en sus partes [10] y unificado gradualmente [11]), bien en la unidad de sus *potencias* [12-13].

71 Considera el alma *separada* del cuerpo: tanto en su capacidad de hacer [15-20], como en su capacidad de padecer [21].

INTRODUCCIÓN A LAS CUESTIONES DISPUTADAS SOBRE EL ALMA

EZEQUIEL TÉLLEZ

A mediados de este siglo, un profesor de filosofía medieval de Marquette University llamado James H. Robb, después de revisar tanto las fuentes como la bibliografía existente acerca de la obra más importante sobre psicología filosófica tomista, a saber, las *Cuestiones disputadas sobre el alma*, descubrió que hasta ese momento todos los trabajos realizados por los investigadores tomistas en torno a ese tema, eran en términos generales, insuficientes e para los propósitos de una investigación histórica, tanto textual como doctrinal.

Desde ese momento, comprendió que estaba ante la posibilidad de realizar una nueva edición de las *Cuestiones disputadas sobre el alma* de Santo Tomás, completamente distinta a las que hasta ese momento circulaban. Para ello, y aprovechando la oportunidad que tenía de entrar en contacto con los diversos manuscritos existentes de la obra, viajó a Europa (principalmente a París y a Roma), y bajo la férula intelectual de prestigiosos profesores (entre quienes se hallaban nada menos que Etienne Gilson, Anton Pegis, I. Eschmann, H. Dondaine y Jean Destrez), pudo realizar la enorme empresa de publicar la primera edición crítica de la tradición no parisiense de las *Cuestiones disputadas sobre el alma*, que ha llegado hasta nuestras manos, se ofrece hoy al lector de lengua castellana.

El valor de la obra se manifiesta entre otras cosas porque antes de 1968 (hace treinta años que apareció no sólo editado, sino además críticamente editado el texto latino de las *Cuestiones sobre el alma* –o *la De anima*, como también se le conoce, para distinguirla de el *De anima* de Aristóteles), y desde entonces, no había sido editado (hasta donde nos es posible saber) el texto de la obra en español. Y gracias a la labor de preparación crítica de un

texto latino como el de Robb, nos animamos a realizar la presente traducción castellana, realizada precisamente con base en dicha edición latina del mismo, más que en cualquier otra. Una breve inspección sobre la historia de este texto es obligatoria si se quiere tener una información completa de las fuentes en que se basa la obra psicológica y antropológica cuya traducción ahora prologamos[1].

* * *

La más antigua edición impresa de las *Cuestiones disputadas sobre el alma* es la Veneciana de 1472, atribuida a Franciscus Renner. De estas mismas fechas es el inventario de los incunables más antiguos, correspondientes a las *cuestiones sobre el alma*: a saber, los de la edición Veneciana de 1478, la edición de Estrasburgo de 1500, y los de la edición de Colonia también de 1500.

El siguiente hecho importante en la historia de las ediciones de las *Cuestiones disputadas sobre el alma*, fue la preparación de la edición Piana o texto romano de las obras completas de Santo Tomás. Vale la pena recordar que el Concilio de Trento, que por esas fechas se realizó (1545-1563), fue testimonio de la importancia que revestía la persona de Santo Tomás de Aquino como filósofo y teólogo. Así, el Papa Pío V, de donde toma el nombre la edición citada (Piana), y quien deseaba que los maestros de la Iglesia contaran con una edición completa y seria de los trabajos de Santo Tomás, insistió en la necesidad de contar con un texto auténtico[2]. Esta cuestión era par-

---

1 Para ella, sigo muy de cerca en la exposición hecha por el mismo Robb en las primeras páginas de su obra (St. Thomas Aquinas: *Quaestiones De Anima: a newly Established Edition of the Latin Text with an Introduction and Notes*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1968) en las que justifica la necesidad de que tanto filósofos como historiadores, estén provistos de textos sólidamente documentados en una investigación de los manuscritos tradicionales antiguos, y sobre un *número controlado* de los mismos.

2 Como se sabe, Pío V estaba bien enterado sobre el estado de las ediciones existentes de las obras de Aquino, y sin embargo ordenó una edición completa de ellas, para lo cual se sirvió de dos grandes dominicos: Vincent Justiniai, quien después se convertiría en cardenal, y Thomas Manriques, Maestro de Sacro Palacio. Estos dos sacerdotes, junto con muchos otros teólogos dominicos, entre los cuales estaba el bien conocido Remigius Nanni, publicaron la edición entera de 17 volúmenes, en el tiempo récord de 5 años: Gundisalvus M.

ticularmente grave, ya que varios de los textos de Tomás de Aquino que circulaban habían sido deliberadamente cambiados en su doctrina y fraseología para poder amoldarlos a las ideas de ciertos reformistas protestantes[3].

Al fin vio la luz la edición de Pío V en Roma[4] entre 1570 y 1571. Y para la evaluación de este texto, deben tomarse en cuenta dos hechos: su propósito, y la velocidad con la cual fue publicado. Sobre el primer punto cabe decir que los editores romanos de 1570 jamás intentaron producir lo que ahora es conocido técnicamente como una *edición crítica*, sino que más bien buscaban una edición que contuviera textos *genuinos* de Santo Tomás, es decir, textos que no hubieran sido alterados o falsificados. Sobre el segundo punto, es obvio -cuando uno considera que diecisiete volúmenes de sus obras fueron metidos en un índice como la *Tabula aurea* en alrededor de un año de trabajo- que no se hizo ningún intento de preparar ediciones nuevas *de todas las obras y tratados*. Lo que los editores hicieron en gran medida, fue tomar simplemente las ediciones de obras ya existentes, versiones impresas de algunas obras (no todas) y las reimprimieron, de modo similar a como Migne produjo su inmensa *Patrologia Latina*. Esto no resta seriedad a la edición Piana. Más bien significa que el valor de cada obra de Santo Tomás de la edición Piana tiene que ser individualmente sopesado. Porque si la edición que los editores romanos eligieron para reimprimir alguna obra fue cuidadosamente realizada por su impresor original, y si además resulta que los manuscritos en los que la impresión original estuvo basada son

---

Grech, "The Leonine Edition of the Works of St. Thomas Aquinas, Its Origin, Method and Published Works", en *The Thomist*, P. J. Kenedy, New York, 1952, 222.

[3] Además de los 17 volúmenes de las obras de Santo Tomás, los editores romanos de la edición Piana publicaron un volumen adicional que contenía la famosa *Tabula aurea* de Pedro de Bergomo. Para justificar la cantidad de corrupciones que ellos sostenían se habían hecho a las ediciones de Santo Tomás ("exemplum eorum quae depravata olim in hac editione restituta sunt") al principio de la *Tabula aurea* de dicha edición, aparecen algunas cartas dirigidas a los lectores piadosos ("Pio Lectori") en que los editores ofrecen ejemplos de dichas modificaciones, que adulteran notablemente el pensamiento de Santo Tomás, al punto de arrojarse conclusiones completamente contradictorias respecto de un mismo punto.

[4] Divi Thomae Aquinatis, *Opera Omnia*, Romae, apud haeredes Antonii Bladii et Ioannis Osmarini, 1570-1.

buenos, entonces el texto de la Piana *para el caso específico de dicha obra* es bueno. Eso significa que la buena o mala edición de una obra de la edición Piana es extremadamente desigual[5].

No obstante esta desigualdad, el valor de la Piana es enorme. Pues debido a que fue la primera edición completa y *semioficial* de las obras de Santo Tomás, la Piana es la base de la mayor parte de las ediciones subsecuentes de las obras de Santo Tomás. Más aún. Los distintos editores de ediciones posteriores de la *opera omnia* de éste establecen abiertamente que sus ediciones se proponen ser *copias* ligeramente enmendadas o adicionadas del ejemplar romano[6]. Algunos realizadores de la edición de Amberes[7] de 1612, y la de París[8] de 1660 dicen haber tenido el acceso a manuscritos antiguos en la elaboración de dichas ediciones (al menos esta fue la declaración de los editores en aquel tiempo), pero el uso de dichos manuscritos, si es que lo hubo -como dice Keeler[9]- se dedicó a la mera corrección de pequeños errores de impresión; y nada qué ver con una genuina *redacción* del texto.

Para referirnos a tiempos más recientes, los editores de la edición de Parma (1852-1972) no hicieron ningún esfuerzo para producir un texto genuino y crítico. Cuando menos en lo que a las *Quaestiones Disputatae* se refiere[10]. Sólo para la edición de París publicada por Vivés (1871-1882) se re-

---

5 Ejemplos que ilustran los criterios editoriales de selección y reimpresión de obras empleados por los editores romanos, se hallan en: Leo W. Keeler, "History of the Editions of St. Thomas' 'De unitate intellectus'", en *Gregorianum*, 17 (1936), 53-81; B. Kruitwagen, *S. Thomae de Aquino Summa Opusculorum*, Le Saulchoir, Kain (Belgique), 1924.

6 Así lo dice por ejemplo la edición de Venecia, empleando expresiones como las siguientes: "*Ad exemplar Romanae impressionis restituta*" (*Opera Omnia*, Venetiis, apud Nicolinum, 1593/94) y la de Amberes: "*et cum exemplari Romano collata*" (*Opera Omnia*, Antverpiae, apud Ioannem Keerbergium, 1612).

7 "*Ad fidem vetustissimorum codicum manuscriptorum et editorum emendata, aucta...*" (*Ibid*).

8 "*...ad fidem vetustissimorum codicum manuscriptorum et editorum emendata, aucta et cum exemplaribus Romano, Veneto et Atwerpiensi accurate collata...*" (*Opera Omnia*, Parisiis, apud societatem Bibliopolarum, 1660).

9 Leo W. Keeler, "History of the Editions...", 66-67

10 En su prefacio al vol. VIII de la edición de Parma de las obras completas de Santo Tomás (P. Fiaccadori, Parma, 1856), hay una cita interesante de Joannia Baptistae Della Cella: "*Quod ad me attinet qui asperam licet ac molestissimam typographicae correctioni advigilandi pro-*

currió a los manuscritos tradicionales, particularmente para fijar el texto de obras mayores como la *Summa Theologiae*, y la *Summa contra gentiles*, y los editores enlistan los manuscritos en los cuales basan sus textos. Pero en la redacción de los volúmenes que contienen las *Cuestiones Disputadas* (que son las que nos interesan principalmente), y en particular sobre la *De anima*, el texto tradicional de la Piana permaneció sin cambio.

Y lo mismo sucedió con posteriores ediciones que contienen sólo la *cuestión disputada sobre el alma*. El texto de la *De anima* impreso es básicamente el de la edición de Piana, salvo con unas cuantas correcciones obvias. Por eso es tan importante la edición de Robb. Porque fuera de la edición tradicional romana, no ha habido un texto crítico como el suyo hasta ahora[11].

El nombre tradicional con que se ha conocido esta obra —*Quaestio Unica De Anima*— es sólo uno de los nombres con que se designa la obra, no así el mejor. Concretamente, corresponde al nombre con que el editor de la edición de París (Vivés) la llama. Sin embargo, los más serios catálogos siempre la han denominado así: *Cuestiones sobre el alma*. Con este último nombre, además, aparece en el texto crítico de la edición leonina. Por esto, preferimos llamarla así.

* * *

vinciam suscepi, parum habeo quod dicem. Certe, quantum in me est, in id totum contuli, ut quemadmodum alia prius edita S. Doctoris volumina, ita et bina quae modo aggredimur, de Quaestionibus Disputatis et Quodlibetis, omnibus numeris absoluta prodirent. Veneta editio anni MDCCLXXV pro textu fuit: attamen probatissimas quasque, in dubiis praesertim, consulere non praetermisi. ...Parmae, V Idus Septembris, MDCCCLVI".

11 Sólo hasta 1998, año en que concluimos la traducción al castellano de esta obra, tuvimos conocimiento de la existencia del tomo correspondiente a las *Cuestiones disputadas sobre el alma* en la edición leonina de las obras completas de Santo Tomás (Thomae de Aquino, *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, t. 24: *Quaestiones disputatae de anima*, ed. B. C. Bazán, Commissio Leonina-Éditions Du Cerf, Roma-Paris, 1996). Desafortunadamente, no nos ha sido posible contar con dicho texto en la elaboración de la presente traducción. Habrá que revisar su prólogo para determinar si recoge la edición crítica de Robb (pues la edición leonina también es crítica; sin embargo, podemos dudar *a priori* que se haya dispuesto del mismo arsenal de manuscritos y horas de tiempo y dedicación como las que invirtió en años Robb para la edición de su texto) o es una edición completamente distinta de la de Robb y la tradicional (Piana).

Sobre la autenticidad debemos decir lo que el mismo Robb afirma: nadie ha cuestionado la autenticidad de las *Cuestiones disputadas sobre el alma.* Desde finales del siglo XIII y principios del siglo XIV, ya figura en los catálogos de la Universidad de París, como en los de Ptolomeo de Lucca, Bernardo de Guy, Bartolomé de Capua, Nicolás Trivet, Juan de Colonia y Guillermo de Tocco.

Las atribuciones más célebres y contundentes de esta obra a Santo Tomás (reproducidas de: A. Michelitsch, *Thomas-Schriften*, I. Graz und Wien: 1913; Pierre Mandonnet, *Des Écrits Authentiques de S. Thomas d' Aquin*, Fribourg: 2a. ed., 1910; y Martin Grabmann, *Die Werke des Hl. Thomas von Aquin*, Band XII, Heft 1/2, Münster: 1949) son las siguientes:

1. Lista de la Universidad de París, 1275-1286[12].

Bajo el encabezado de "haec sunt scripta fratris Thome de Aquino" se encuentra lo siguiente: "Item Quaestiones De Anima". Michelitsch, p. 96; Mandonnet, p. 130; Grabmann, p. 303.

2. Catálogo de Ptolomeo de Lucca, O.P. saec. 13-14[13].

"Quaestiones De Anima"- atribuida a Sto. Tomás. Michelitsch, p. 127; Mandonnet, p. 60; Grabmann, p. 301-302.

3. Lista de Bernardo de Guy, O.P., saec. 13-14[14].

"Scripsit etiam idem Doctor non parva volumina Quaestionum de diversis materiis, per diversos articulos distinguens et prosequens et eluci-

---

12 H. Denifle / O.P-A. Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Tomus I, Delalain, Paris, 1889, 646: "Item, Quaestiones De Anima, et de Virtutibus, xxiiij pecias. xii den". Segunda lista, 1304, Tomus II, Paris, 1891, 108: "Item in Quaestionibus De Anima, et virtutibus fratis Thomae, xxiij pecias. vj den".

13 Muratori, *Scriptores Rerum Italicarum*, T. XI: *Ptolomaei Lucensis Historica ecclesiastica*, 754-1242. Mediolani, 1727. Cfr., también, Quetif-Echard, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, I, 288.

14 El texto completo de la lista de Bernardo de Guy está publicada por Michelitch, *op. cit.*, 148-155.

dans veritatem, quae intitulantur Quaestiones de veritate. Item, Quaestiones de potentia. Item, Quaestiones De Anima. Item, Quaestiones de Virtutibus. Item, Quaestiones de malo. Item, Quaestiones de Spiritualibus creaturis." Michelitsch, p. 151; Mandonnet, p. 69; Grabmann, p. 104-106.

4. Tabula de Stams, saec. 13-14[15].

"Frater Tomas de aquino, natione siculus, magister in theologia, scripsit: ...Quaestiones ... De Anima". Michelitsch, p. 113-115, Mandonnet p. 93, Grabmann, p. 106-110, 303.

5. Prague Catalogue, Encabezados de la Biblioteca Metropolitana, Cod. 28 A XVII 1, saec. 13-14[16].

"Ista sunt opera fratris thome de aquino ordinis predicatorum quorum exempla sunt parisius. Quattuor libri super sententias. Idem de questionibus disputatis partes tres. Unam disputavit parisius de veritate; aliam in ytalia de potentia dei et ultra; aliam secunda vice Parisius, scilicet de virtutibus et ultra". Grabmann p. 91-96

---

15 Heinrich Denifle, O.P., "Quellen zur Gelehrtengeschichte des Predigeordens im 13. und 14. Jahrhundert," en *Archiv für Litteratur- und Kirchen-Geschichte des Mittelalters*, Zweiter Band, Berlin, 1886, 237. "...fr. Thomas de Aquino, natione Siculus, mag. in theol., scripsit... Quaestiones De Anima". La transcripción de Denifle está tomada de: "Hs in fol. der Cistercienserabtei Stams in Tirol (Signatur 166 und P.I.)" *ibid*, p. 194.

16 El texto completo de este catálogo se encuentra impreso en Grabmann, *Die Werke...*, 92-93. Grabmann también imprime el texto del segundo catálogo de Praga, que fue encontrado en los encabezados de la Biblioteca Metropolitana, Cod. 29 A XVII 2, *op. cit.*, 97-98.

6. Bartholomé de Capua, O.P., saec 14 tempranamente[17].

"De quaestionibus disputatis, partes tres. Unam disputavit Parisius, scilicet De veritate; aliam in Italia, scilicet De Potentia Dei, et ultra; aliam secunda vice Parisius, scilicet De virtutibus et ultra". Michelitsch, p. 140 Mandonnet, p. 30; Grabmann, p. 302.

7. Lista de Nicolás Trivet, saec. 14 tempranamente[18].

"Scripsit et primam partem de Quaestionibus disputatis De Veritate et ultra, quas Parisiis disputavit. Item secundam partem de Quaestionibus disputatis De Potentia Dei et ultra, quas in Italia disputavit. Item et tertiam partem de Quaestionibus disputatis, quarum initium est De Virtutibus, quas disputavit, cum secundo Parisiis legeret". Michelitsch, p. 145; Mandonnet, p. 48; Grabmann, p. 307.

8. Catálogo del Vaticano. Roma, Bibl. Vat lat., 813, saec 14 tempranamente[19].

".. Item scripsit quaestiones de virtutibus.

Item quaestiones de anima". Grabmann, p. 116-119

---

17 Mandonnet editó esta lista, usando el escrito del siglo XIV, Paris, Bibl. Nat. lat. 3112. Cfr. *Des écrits authentiques de S. Thomas d' Aquin*, Fribourg, 2a. ed., 1910, 29-31. El encabezado de la sección I es el siguiente: "Fol. 58. Item dixit idem testis (Vir magnificus Dominus Bartholomaeus de Capua, Logotheta et Protonotarius regni Siciliae) quod isti sunt libri quos dedit (lo cual Mandonnet corrige a 'edidit') frater Thomas de Aquino praedictus". El encabezado de la sección II, que contiene las cuestiones disputadas es: "(Fol. 58v): -Tot etiam alia opera edidit, quorum exemplaria sunt Parisius, videlicet:—".

18 Cfr. Quétif-Échard, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, Lutetiae Parisiorum, apud Ballard et Simart, tomo I, 1719, 288. "Trivetus fere idem sed clarius: scripsit et primam de QQ. disputatis, de veritate et ultra, quas Parisius disputavit. Item secundam partem de QQ. disputatis de potentia Dei et ultra, quas in Italia disputavit. Item et tertiam partem de QQ. disputatis, quarum initius est de virtutibus, quas disputavit cup secundo Parisius legeret".

19 Grabmann sabiamente publica el texto completo en esta lista cuya existencia ha sido descubierta por A. Pelzer, mientras se encontraba catalogando la biblioteca del Vaticano.

9. Lista de Juan de Colonia, O.P., saec 14.

"Quaestiones de veritate, de spiritualibus creaturis, de potentia Dei, de virtutibus, de anima;" Michelitsch, p. 164, Mandonnet, p. 98, Grabmann, p.112-115.

10. Guillermo de Tocco, O.P., saec 14 tempranamente[20].

"Scripsit... Quaestiones de anima": Michelitsch p. 134, Mandonnet, p. 80[21].

* * *

El título de este trabajo —en todas las ediciones corrientes de las cuestiones disputadas de Santo Tomás— es el de *Cuestión Disputada Sobre el Alma*, o *Cuestión Única Sobre el Alma*[22].

Y si bien la forma en que se nombró este trabajo está directamente relacionada con la edición romana de 1570 —en opinión de Robb— *no hay justificación, así en los manuscritos como en la edición incunable, para dicho título.* La prueba histórica es incuestionable. Y así lo creemos nosotros también. Por ejemplo, para los copistas del siglo XIII y XIV, y para los editores de la obra antes de 1500, la *De anima*, no es una *quaestio unica*, dividida en 21 artículos, sino *una serie de 21 cuestiones disputadas sobre el alma.* Y no hay duda que el uso de la palabra *artículo* para designar la pregunta con que se inaugura algún tema que Santo Tomás tratará aquí (como en la *Summa Theologiae*) es legítimo. Pero no en la *De anima.* Y por eso, hoy está más claro llamar a este trabajo *Cuestiones sobre el alma*, porque en la tradición del manuscrito (no así en la de las primeras ediciones de las obras de Santo

---

20 Cfr. *Acta Sanctorum, Boll.*, Martius I., Paris-Roma, 1865. "Vita (de Santo Tomás) auctore Guilielmo de Thoco, Ord. Praedicatorum". "Scripsit (Santo Tomás) quaestiones De Anima", 663.

21 Existen otros grandes catálogos de los escritos de Santo Tomás, pero los diez aquí listados son los primeros y los más confiables. Para otros catálogos, cfr. Michelitsch y Grabmann, *op. cit.*

22 Ya dijimos que en la edición de Vivés, por ejemplo, el título está dado como "Quaestio Unica De Anima.". Cfr. Vol. 14, 61.

Tomás) y en los primeros catálogos y listas, así como en el primer incunable, dicho trabajo no ha recibido otro nombre que ése[23].

* * *

En cambio, si se trata de definir el tiempo exacto en que Santo Tomás sostiene su serie de *cuestiones disputadas sobre el alma*, éste es desconocido. Desde que las cuestiones disputadas eran actos académicos públicos, la pregunta por el lugar de disputa, edición y publicación de las cuestiones disputadas es escasamente relatado en la cronología. Hay sin embargo, una considerable evidencia que respalda fuertemente la conclusión de que dichas cuestiones fueron disputadas en París en la primavera de 1269.

Como es bien sabido, estas disputas eran conducidas conjuntamente por el maestro y los alumnos más avanzados y eran sostenidas en público. Después de que la disputa pública había sido sostenida, el maestro frecuentemente escribía de forma completa y determinada la sustancia de estos ejercicios públicos. Es consenso unánime, que ninguna de las series cuestiones disputadas por Santo Tomás es una *reportatio*[24]. Todas las cuestiones son escritos que formalmente han sido puestos en su forma final directamente por el mismo Santo Tomás. Claro está que uno debe de tener en cuenta que no es lo mismo la fecha de la discusión propiamente dicha, la fecha misma en que se escribió y finalmente la edición de las cuestiones y la publicación en la forma que ahora existen[25].

No siempre es posible distinguir con detalle todas las etapas de este proceso. Esta misma precaución debería de poner en guardia a quienes

---

23 Robb habla de 60 manuscritos que registran por nombre: *Quaestiones De Anima*.

24 La evidencia es negativa, dado que ninguno de los primeros testigos sugieren que alguna de las cuestiones disputadas de Santo Tomás fueran *reportationes*; por consiguiente un examen de ellas desde un punto de vista literario se hace necesario para efectivamente comprobar que estos escritos tan pulidos no son obra de estudiantes.

25 Stegmüller en la introducción de su *Repertorium*, vol. I, xi-xii, apunta cómo también se presentaron estas mismas variaciones en el grado de depuración literaria del libro de las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Y si esto sucedió con esta obra, es perfectamente posible que ello haya sucedido con los manuscritos de algunas cuestiones disputadas (*Repertorium Commentariorum in Sententias Petri Lombardi*, Würzburg, 1947).

partiendo exclusivamente de la evidencia interna, desean barrer las conclusiones históricas procedentes de otras fuentes relacionadas con la historia de dicho texto y con la vida de Santo Tomás. La evidencia interna es importante, pero la evidencia externa puede ser más fiel. Por ejemplo, existe evidencia interna en ciertos manuscritos de que las cuestiones disputadas *Sobre las creaturas espirituales* fueron sostenidas en París[26] (pues se hace referencia al río Sena). Pero si esto es así, ¿por qué hay dos manuscritos (evidencia externa) que indican claramente que las cuestiones disputadas *De Spiritualibus Creaturis*, fueron sostenidas en Italia[27]? Sin pretender asentar respuesta definitiva a esta pregunta controversial, todo indica que posiblemente fueron disputadas en Italia, un poco antes de que Santo Tomás dejara abruptamente París a fines de 1269. Pero fue en París donde tal vez editó el texto, después de ponerlo en manos de papeleros parisinos para publicación. Esto explicaría el hecho de que no todos los manuscritos contienen el nombre de Sena. Con este ejemplo se ve que hubiera sido muy natural para Santo Tomás haber insertado el nombre del río Sena en lugar del nombre del río italiano que usó en su primer borrador de la disputa, y que corresponde al lugar (Italia) donde ciertamente disputó Santo Tomás dicha obra.

Lo anterior es importante por otro motivo. La respuesta a la pregunta del lugar y el tiempo de la composición de la *De Anima* puede estar relacionada de forma muy cercana a los problemas concernidos en el tiempo y lugar de la composición de *otras* cuestiones disputadas. El problema con la fecha de las cuestiones disputadas deberá de ser tratada como un todo. Es un hecho indudable que son cinco distintos y bien organizados los grupos de cuestiones disputadas que emergen de la tradición del manuscrito. Pero ya que uno de estos grupos se encuentra dividido en dos series, deberíamos decir realmente que existen seis grupos de cuestiones disputadas.

---

[26] Cfr. Pelster, "Zur Datierung der Quaestio disputata De spiritualibus creaturis", en *Gregorianum*, 6 (1925), 231-347.

[27] Dos manuscritos: uno de Munich (Clm. 3827) y uno de Lisboa (Bibl. Nal. 262). Cfr. Grabmann, *Die Werke...*, 304-305.

Estos seis grupos son: *De Veritate, De Potentia Dei, De Spiritualibus Creaturis, De Anima, De Virtutibus* y *De Malo*[28]. ¿Puede ser determinado cuándo y dónde fueron disputadas estas series? Como dijimos, el problema del lugar y tiempo se encuentra enormemente relacionado con las fechas en la vida de Santo Tomás (incluyendo los varios períodos de enseñanza en Italia y París).

Existen diez catálogos que tienen suficiente información de las cuestiones disputadas. Dos de ellos no tienen mucho valor para fechar la *De Anima*. Por ejemplo, la autoridad de *Ptolomeo de Lucca* en materia cronológica —si hemos de creer a Robb— no es patentemente fiable[29]; y la referencia de Guillermo de Tocco es incompleta y relativamente tardía[30]. Por lo tanto, estos dos han sido omitidos. Para el resto de los catálogos, la evidencia consiste en el orden en que fueron listadas las cuestiones y en las anotaciones que hicieron acerca del lugar en que las cuestiones fueron discutidas.

1. Lista de la Universidad de París:	**2. Bernardo de Guy**
De Veritate	De Veritate
De Potentia	De Potentia
De Spiritualibus Creaturis	De Anima
De Anima et De Virtutibus	De Virtutibus
De Malo	De Malo
	De Spiritualibus Creaturis

28 Etienne Axters: "Pour L'État des Manuscrits des Questions Disputées de Saint Tomas d'Aquin", en *Divus Tomas* ,Piacenza, 38 (1935), 129-159, esp. 155.

29 No sólo contradice la mayoría de los catálogos de otros autores, también se contradice a sí mismo.

30 De acuerdo con Michelitsch, después de 1317 y hasta 1323. Cfr. *op. cit.*, 133.

3. Catálogo de Stams
De Veritate
De Potentia
De Spiritualibus Creaturis
De Anima
De Virtutibus
De Malo

4. Catálogo de Praga
De Veritate —París
De Potentia —Italia
et ultra
De Virtutibus —París
et ultra

5. Bartolomé de Capúa
De Veritate —París
De Potentia —Italia
et ultra
De Virtutibus —París
et ultra

6. Nicolás Trivet
De Veritate —París
et ultra
De Potentia —Italia
et ultra
De Virtutibus —París
et ultra

7. Catálogo del Vaticano
De Veritate
De Potentia
De Malo
De Virtutibus
De Anima
De Spiritualibus Creaturis

8. Juan de Colonia
De Veritate
De Spiritualibus Creaturis
De Potentia
De Virtutibus
De Anima

Después de examinar lo anterior, emerge inmediatamente una conclusión. Que todos los catálogos concuerdan en poner *De Veritate* en el encabezado de la lista. Otra conclusión establece taxativamente el hecho de que *De Veritate* mismo fue la primera de las disputadas que discutió Santo To-

más, y que fue discutido durante su primera estancia (1256-1259)[31]. Y por la longitud de ellas, es poco probable que Santo Tomás sostuviera algún otra disputa como la *De anima* durante este período[32].

Y aunque no aparece lugar de composición de la *De anima* en estas listas, existe evidencia confiable de que la *De Anima* fue disputada en París. Glorieux llama la atención hacia un manuscrito de Klosterneuburg (Stiftsbibl. 274) el cual en su parte final de *Quaestiones De Anima* tiene el siguiente colofón: "Expliciunt Quaestiones De Anima determinate *parisius* a fratre Thoma de Aquino de ordine fratrum predicatorum"[33]. Esta autoridad del manuscrito es más adelante restringida por un manuscrito descrito por Axters —tres años después de que Glorieux hubo realizado su trabajo acerca del Ms. Angers, 418—; un manuscrito que data del siglo XIV[34]. Este manuscrito contiene únicamente un fragmento de la *De Anima*, terminándose en la mitad de la respuesta a la tercera objeción de la cuestión 2, pero en su inicio (fol. 160r) se lee: "Quaestiones *sancti* Thome de Aquino disputate parisius De Anima. Questio est De Anima humana utrum..." El hecho de que Tomás se encuentra referido como un *santo* significa que dicho fragmento data después de 1323 pero esta notación es todavía un testimonio poco sólido del lugar donde las cuestiones fueron disputadas.

Glorieux expone argumentos a favor de la composición parisina de la *De Anima*[35]. En resumen se encuentra con que su longitud de la *De Anima*, con sus veintiún problemas debería caber muy claramente en el período de enero a junio de 1269. Santo Tomás fue enviado a París por el Superior General de su orden (Juan el Teutónico), para combatir las enseñanzas averroísticas de algunos maestros parisinos. Siendo así, es razonable que lanzara inmediatamente después de su llegada, una serie de preguntas dirigi-

---

31 Glorieux: "Les Questions Disputées de S. Thomas et leur suite chronologique", en *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 4 (1932), 5-33, especialmente 23.

32 *De Veritate* consta de 29 cuestiones, que hacen un total de 253 artículos (según nomenclatura de la edición de París). Santo Tomás tuvo que haber realizado las disputas por lo menos 2 veces a la semana durante su carrera completa en París para poder completar este número tan abultado de las disputas.

33 Glorieux, *ibid.*, 21; Grabmann, *Die Werke...*, 305.

34 Axters, *op. cit.*, 147.

35 Glorieux: "Les Questions Disputées de S. Thomas et...", 26-27.

das a los principales errores del averroísmo, de las que se habla naturalmente en la *De anima.*

El paralelismo que sobre un mismo tema aparece al mismo tiempo entre las *Quaestiones Quodlibetales* y la *De Anima* también confirman la tesis de Glorieux de que *De Anima* fue disputada a mitad del año 1269.

En resumen. El testimonio directo de algunos de los primeros manuscritos, mas las razones con las que se defiende que fue París el lugar donde se disputaron las *Quaestiones de anima,* hace que tome suficiente fuerza la conclusión de Glorieux de que la *De Anima* fue disputada y escrita en París cuando Santo Tomás se encontraba en su segundo período de la escuela: 1268-1269.

Y así, la cronología final de las disputadas quedaría como se muestra a continuación.

I. París (1256-1259)
De Veritate

II. Italia (1259-1268)
De Potentia
De Spiritualibus Creaturis

III. París (1269-1272)
De Anima
De Virtutibus
De Unione Verbi Incarnati
De Malo

* * *

Acerca de su contenido y división, ya se ha dicho que la *De anima* consta de veintiún artículos; todos realizados con el fin de satisfacer los más variados propósitos con relación a lo que se investiga acerca del alma.

Una vez que Santo Tomás concluye su tratado *Sobre las creaturas espirituales* en general, pasa a investigar la naturaleza del alma en especial, de lo cual resulta un hermoso tratado que puede resumirse al siguiente esquema:

DEL ALMA.

I) En sí misma considerada.

1. *Si es al mismo tiempo forma y «realidad concreta»* (art. 1).
2. *Si está separada del cuerpo según su ser* (art. 2).
3. *Si es una para todos.*
   - *A) En cuanto al intelecto posible: ¿Es una para todos?*(art. 3).
   - *B) En cuanto al intelecto agente:*
     - *a) Si es necesario hablar de un intelecto agente* (art. 4).
     - *b) Si el intelecto agente es uno y separado* (art. 5).
4. *Si está compuesta de materia y forma* (art. 6).
5. *Si se distingue de los ángeles por su especie* (art. 7).

II) En cuanto a su unión con el cuerpo.

1. *Si debe unirse a un cuerpo como el humano* (art. 8).
2. *Si se une a la materia corporal* (art. 9).
3. *Si está toda ella en todo el cuerpo y en cualquier parte de él* (art. 10).
4. *Si es única o múltiple, es decir, si en el hombre el alma vegetativa, sensitiva y racional son una misma sustancia* (art. 11).

III) En cuanto a sus potencias.

1. *Si el alma es sus potencias o se distingue de las mismas* (art. 12).
2. *Si se distingue de ellas, ¿de qué modo se distinguen las potencias de ella?* (art. 13).

IV) En cuanto a su duración.

1. *Si el alma es inmortal* (art. 14).

V) En cuanto a su condición.

1. *El alma unida al cuerpo, ¿puede conocer sustancias separadas?* (art. 16).
2. *El alma separada del cuerpo:*

A) En cuanto a la intelección:

a) ¿Puede entender? (art. 15).

b) ¿Puede conocer sustancias separadas? (art. 17).

c) ¿Conoce todas las cosas naturales? (art. 18).

d) ¿Subsisten en el alma separada las potencias sensitivas? (art. 19).

e) ¿Conoce los singulares? (art. 20).

B) En cuanto al padecer: ¿Puede sufrir las penas del fuego eterno? (art. 21).

* * *

Como es claro, en este tratado se emprende una profunda investigación, tanto de aquello que se refiere a la naturaleza del alma, como aquello que versa sobre la vida intelectiva. La espiritualidad del alma, su unión con el cuerpo -y por tanto, la individualidad de cada una de las almas- su unicidad; son temas de capital importancia, aún vigentes.

Dignos de consideración son, principalmente, los artículos 15-20 sobre la vida intelectiva de las almas separadas. Algunos de estos artículos son interpretados como un estudio y exposición del estado de beatitud en que el alma se encontraría si estuviese abandonada en estado de naturaleza pura. En cambio, otros de ellos son interpretados como los elementos naturales que se encuentran en la síntesis suprema de la felicidad sobrenatural.

Los demás artículos, se refieren a los fundamentos de una cierta «teología del alma», y al estudio de las condiciones de la vida intelectual, en que el alma humana vivirá una vez que se separe del cuerpo.

La dificultad que se deriva de la imperfección personal del alma cuando es separada del cuerpo, permanece siempre (si únicamente se cree en la luz

de la filosofía). Pertenece a la Revelación dar cuenta de esa dificultad. Para Santo Tomás, no hay duda que el modo en que la inteligencia conoce cuando está separada, es mejor que el de las almas que pueden discurrir mientras viven, lo cual es manifiesto por el modo en que el alma, después de la muerte, es capaz de conocer, y de este modo, la intelección es una perfección humana. Así, estos artículos nos permiten alcanzar en gran manera, una recta y más profunda comprensión de las verdades propuestas por Santo Tomás en la *Summa Theologiae* (I, q. 89).

* * *

AGRADECIMIENTOS

Quiero hacer patente el apoyo económico, editorial, moral y técnico que me han brindado las siguientes personas, en la publicación de esta obra: Al Dr. Juan Cruz Cruz, Director de la Colección de Pensamiento medieval y renacentista, y del Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra (España). Al Dr. Ángel Luis González, Decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra. A la Dra. Rocío Mier y Terán Sierra, Directora de la Facultad de Filosofía de la Universidad Panamericana (México). Al Dr. Héctor Zagal Arreguín, Subdirector de la Facultad de Filosofía de la Universidad Panamericana (México). Al Dr. Abrahim Khan, Senior Fellow del Trinity College, de la Universidad de Toronto (Canadá). A la Dra. Claudia Márquez Pemartín, profesora de ética en la Facultad de Filosofía de la Universidad Panamericana. Al Dr. Alberto Caturelli, profesor de la Universidad de Córdoba (Argentina). A la Orden de Predicadores, en México D.F.

Y muy especialmente, a mis alumnos de griego, a mi madre, Adela Maqueo de Téllez, y a mis hermanos Ciro Gabriel, Rafael, Gamaliel y Dámaris Téllez Maqueo.

CUESTIONES DISPUTADAS[1]

SOBRE EL ALMA

Y *en primer lugar,* se investiga si el alma humana puede ser forma y algo sustante.

En segundo lugar, si el alma humana existe separada del cuerpo según su ser.

En tercer lugar, si el intelecto posible o el alma intelectiva es una para todos.

En cuarto lugar, si es necesario admitir un intelecto agente.

En quinto lugar, si el intelecto agente es uno y separado.

En sexto lugar, si el alma se compone de materia y forma.

En séptimo lugar, si el ángel y el alma difieren por su especie.

En octavo lugar, si el alma racional debió unirse a un cuerpo como el humano.

En noveno lugar, si el alma se une a su materia corporal a través de un medio.

En décimo lugar, si el alma está en todo el cuerpo y en cualquier parte de él.

En undécimo lugar, si el alma racional, sensible y vegetativa son una misma sustancia en el hombre.

En duodécimo lugar, si el alma es su propia potencia.

---

[1] La enumeración que aquí aparece, corresponde a lo que en la edición de París son *artículos*, por considerarse que sólo existe una sola cuestión (*quaestio unica*). Por su parte, en la edición crítica de Robb, esta enumeración se refiere más bien a diversas *cuestiones*, por considerar que no hay una sola cuestión sobre el alma, sino varias.

En decimotercer lugar, si las potencias del alma se distinguen por sus objetos.

En decimocuarto lugar, sobre la inmortalidad del alma humana, y sobre si es inmortal.

En decimoquinto lugar, si el alma separada del cuerpo puede conocer.

En decimosexto lugar, si el alma unida al cuerpo puede conocer las sustancias separadas.

En decimoséptimo lugar, si el alma separada entiende las sustancias separadas.

En decimoctavo lugar, si el alma separada conoce todas las cosas naturales.

En decimonoveno lugar, si las potencias sensitivas permanecen en el alma separada.

En vigésimo lugar, si el alma separada conoce los singulares.

En vigésimoprimer lugar, si el alma separada puede padecer como pena el fuego corpóreo.

ARTÍCULO 1

SI EL ALMA HUMANA PUEDE SER FORMA Y UNA REALIDAD CONCRETA[1]

Y PARECE QUE NO.

1. Pues si el alma humana fuese una realidad concreta sería susbsistente por sí misma y tendría por sí el ser completo. Mas lo que adviene a algo después de ser completo, adviene a éste accidentalmente, como la blancura y la vestimenta advienen al hombre[2]. Por tanto, el cuerpo unido al alma adviene a ésta accidentalmente. Luego si el alma es una realidad concreta, no es forma sustancial del cuerpo.

2. Si el alma fuese una realidad concreta, convendría que fuese individuada, pues ninguno de los universales es una realidad concreta. Por tanto, o es individuada por otro, o por ella misma. Si lo fuese por otro, siendo el alma forma del cuerpo, convendría que fuese individuada por éste (porque las formas son individuadas por su propia materia); y de este modo

---

[1] Este mismo asunto es tratado esencial o tangencialmente por Santo Tomás en otras obras, a cuya mención remitiremos de aquí en adelante siempre al inicio de cada artículo. En el caso que nos ocupa, pueden consultarse: Santo Tomás: *STh* I q75 a2; q76 a1; *In II Sent* d1 q2 a4; d17 q2 a1; *CG* II c56-59 68ss.; *De pot* q3 aa9 11; *De Spirit Creat* a2; *De Un Int* c3; *In De An*, III lect. 7; *Com Th* 80 87.

Santo Tomás define en el corpus qué entiende por *hoc aliquid*. Siguiendo una sugerencia del profesor D. Juan Cruz, hemos traducido la expresión *hoc aliquid* como *una realidad concreta*. Sobre el porqué de esta traducción, véase la nota cuatro.

[2] Platón, *Phaedo*, 87 B.

seguiríase que una vez removido el cuerpo el alma dejaría de estar individuada; y de este modo el alma no podría ser subsistente por sí misma, ni tampoco ser una realidad concreta.

Mas si fuese individuada por sí misma, ello sería o bien porque el alma es forma simple, o bien porque es algo compuesto de materia y forma. Si fuese forma simple seguiríase que un alma individuada no diferiría de otra a no ser según su forma misma. Mas la diferencia procedente de la forma crea la diversidad de especies. Síguese por consiguiente que las almas de los diversos hombres son de especies diferentes, por lo que también los hombres difieren de especie si el alma es forma de un cuerpo, toda vez que cada cosa toma su especie de la propia forma. Mas si el alma humana estuviese compuesta de materia y forma, sería imposible que según toda ella fuese forma del cuerpo, pues la materia no es forma de nada. Por tanto, sólo queda decir que es imposible que el alma sea al mismo tiempo una realidad concreta y forma.

3. Si el alma fuese sustancia seguiríase que es algo individuado. Mas todo individuo pertenece a una especie y a un género. Resta por tanto que el alma tenga su propia especie y su propio género. Mas es imposible que a algo, teniendo su propia especie, se le añada aquello de lo que requiere para constituir la especie de otra cosa; por eso dice el Filósofo en el libro VIII de la *Metafísica*[3], que las formas o especies de las cosas son como los números, porque cualquier número que se reste o sume a otro, basta para que lo cambie de especie. Es así que la materia y la forma se unen para constituir una especie. Por tanto, si el alma fuese una realidad concreta, no se uniría al cuerpo como forma de la materia.

4. Habiendo Dios creado las cosas por su bondad, según los diversos grados en que ésta se manifiesta entre las mismas, instituyó tantos grados de entes como la naturaleza se lo permitió. Por tanto, si el alma humana puede subsistir por sí misma, lo cual cabría decir si ella fuese una realidad concreta, seguiríase que al alma existente por sí misma le correspondería un grado entre los entes. Mas a las formas no les corresponde un grado de existencia separadas de su materia. Luego si el alma fuese una realidad concreta, no sería forma de una materia.

---

3 Aristóteles, *Metaphysica*, VIII, 3 (1043b 33-1044a 2).

5. Si el alma fuese una realidad concreta, y fuese subsistente por sí misma, convendría que fuese incorruptible; pues ni tiene un contrario, ni está compuesta de contrarios. Mas si fuese incorruptible no podría ser proporcional a un cuerpo corruptible, como lo es el humano. Es así que toda forma es proporcional a su materia. Luego si el alma fuese una realidad concreta, no sería forma del cuerpo humano.

6. Nada subsistente es acto puro salvo Dios. Por tanto, si el alma fuese una realidad concreta, como todo lo que es subsistente por sí mismo, existiría en ella cierta composición de acto y potencia; y de este modo, no podría ser forma, porque la potencia no es acto de nada. Por tanto, si el alma fuese una realidad concreta no sería forma.

7. Si el alma fuese una realidad concreta capaz de subsistir por sí misma, no sería necesario que se uniese al cuerpo salvo que hubiese una razón de bien para ello. Es decir, por razón de un bien esencial, o por razón de un bien accidental. Por razón de un bien esencial no, porque el alma puede subsistir sin el cuerpo; y tampoco por razón de un bien accidental, el cual parecería existir principalmente tratándose del conocimiento de la verdad a la que el alma llega por medio de los sentidos, los cuales no podrían existir sin órganos corpóreos. Pero del alma de los niños que mueren antes de nacer, se dice que han gozado de un perfecto conocimiento de las cosas, el cual nos consta que no pudieron haber adquirido mediante los sentidos. Por tanto, si el alma fuese una realidad concreta, no habría razón alguna para que se uniese al cuerpo como forma del mismo.

8. Ser forma y ser una realidad concreta[4] son opuestos. Pues dice el Filósofo en el libro II *Sobre el alma*[5], que la sustancia se divide en tres cosas: de las cuales una es la forma, otra es la materia y otra la realidad concreta.

---

[4] Como ya se ha podido descubrir, casi en todas las objeciones del presente artículo hemos traducido la expresión *hoc aliquid* como 'una realidad concreta', porque de la lectura completa del presente artículo nos parece desprenderse que es bajo este sentido en que está tomada por los medievales. Con todo, no se trata de una modificación absoluta de su sentido propio, original y estricto de esta palabra ('lo determinado', 'un esto' 'individuo' o *tode ti*). Por tanto, la pregunta de *si anima est hoc aliquid*, sería equivalente a: *si el alma es una realidad concreta* , según sugiere el profesor Cruz.

[5] Aristóteles, *De anima*, II, 1 (412a 6-9).

Mas los opuestos no se dicen de una misma cosa. Luego el alma humana no puede ser forma y una realidad concreta.

9. Aquello que es una realidad concreta subsiste por sí mismo. Pero lo propio de la forma es que existe en otro, determinaciones que parecen ser opuestas. Por tanto, si el alma fuese una realidad concreta, no parece que sea forma.

10. *Pero podríase replicar* que al corromperse el cuerpo, permanece del alma la realidad concreta y el ser subsistente por sí misma, aunque perezca en ella la razón de ser de la forma. —*Pero, en cambio*: si una cosa abandona a otra, permaneciendo la sustancia de ésta, es porque estaba unida a ésta accidentalmente. Por tanto, si después del cuerpo permanece el alma pero perece de ésta su razón de forma, es porque la razón de forma le convenía accidentalmente. Pero el alma no se une al cuerpo para constitución de un hombre sino en la medida que es forma. Luego se une al cuerpo accidentalmente, y por tanto el hombre será un ente por accidente, lo cual carece de sentido.

11. Si el alma humana fuese una realidad concreta y existiese por sí misma, convendría que operase por sí misma; pues a cada cosa que existe por sí misma le corresponde una operación propia. Es así que el alma humana no goza de una operación propia, ya que la intelección misma, que es lo que parece ser más propio de ella, no le corresponde al alma, sino al hombre por medio del alma, como se dice en el libro I *Sobre el alma*[6]. Luego el alma humana no es una realidad concreta.

12. Si el alma humana fuese forma del cuerpo, convendría que tuviese cierta dependencia del cuerpo, pues la forma y la materia dependen mutuamente. Pero lo que depende de otro no puede ser una realidad concreta. Por tanto, si el alma es forma del cuerpo no puede ser una realidad concreta.

13. Si el alma es forma del cuerpo, conviene que sea uno mismo el ser del alma y el del cuerpo: pues de la materia y la forma se hacen uno según el ser. Es así que no puede haber un mismo ser para el alma y el cuerpo, por pertenecer a géneros diversos: el alma pertenece al género de las sus-

---

6 Aristóteles, *De anima*, I, 4 (408b 13-15).

tancias incorpóreas, mientras que el cuerpo pertenece al género de las sustancias corpóreas. Por tanto, el alma no puede ser forma del cuerpo.

14. El ser corpóreo es un ser corruptible, y además consta de partes cuantitativas; en cambio el ser del alma es incorruptible y simple. Luego el ser del cuerpo y del alma no es el mismo.

15. *Pero podríase replicar* que el cuerpo humano mismo tiene su ser corpóreo por el alma. —*Pero, en cambio*: dice el Filósofo en el libro II *Sobre el alma*[7] que el alma es el *acto de un cuerpo natural orgánico*. Por tanto, desde que se compara el cuerpo al alma como la materia al acto, existe ya un cuerpo natural orgánico: lo cual no podría darse si no fuese gracias a una forma que haga que pertenezca al género de los cuerpos. Por tanto, el cuerpo humano tiene su ser al margen del ser del alma.

16. Los principios esenciales, es decir, materia y forma, se ordenan al ser. Pero no se requiere de dos cosas para que una naturaleza posea algo que requiere de una sola para que lo posea. Por consiguiente, si el alma, siendo una realidad concreta, posee de suyo el ser propio, el cuerpo no requerirá de ella según su naturaleza, a no ser como materia de una forma.

17. El ser se compara a la sustancia del alma como acto suyo, y así, conviene que sea lo superior del alma. Ahora bien, lo inferior no participa de lo supremo, de lo que sí participa lo superior, sino más bien de lo ínfimo; pues dice Dionisio[8] que la sabiduría divina ha unido los fines de lo primero a los principios de lo segundo. Por consiguiente el cuerpo, que es lo inferior del alma, no participa del ser, que es lo supremo de ésta.

18. Aquellas cosas que participan del mismo ser, participan de la misma operación. Por tanto, si el ser del alma humana unida al cuerpo, fuese común al del cuerpo, también la operación de aquélla, es decir, la intelección, sería común al alma y al cuerpo; lo cual es imposible, como se demuestra en el libro III *Sobre el alma*[9]. Por consiguiente, no es uno mismo el ser del alma humana y el del cuerpo; de lo cual se sigue que el alma no es forma del cuerpo ni una realidad concreta.

---

7 Aristóteles, *De anima*, II, 1 (412a 27-28).

8 Pseudo-Dionisio, *De divinis nominibus*, VIII, 3 (PG 3, 871).

9 Aristóteles, *De anima*, III, 4 (429a 24-27).

PERO EN CONTRA:

1. Cualquier cosa toma su especie de la propia forma. Es así que el hombre es hombre en cuanto es racional. Luego el alma racional es la forma propia del hombre. Ahora bien, algo es una realidad concreta y subsistente por sí misma cuando actúa por sí mismo. Es así que la intelección no requiere de órgano corpóreo, como se demuestra en el libro III *Sobre el alma*[10]. Luego el alma humana es realidad concreta y forma.

2. La perfección última del alma humana consiste en el conocimiento de la verdad a la que se llega por medio del intelecto. Mas para que el alma llegue al conocimiento de la verdad, requiere unirse al cuerpo; porque el alma entiende mediante fantasmas, los cuales no existen sin el cuerpo. Luego es necesario que el alma se una como forma al cuerpo, y que sea una realidad concreta.

RESPUESTA. Debe decirse que una realidad concreta se dice propiamente de los individuos pertenecientes al género de las sustancias. Pues dice el Filósofo en sus *Categorías*[11] que en el caso de las *sustancias primeras*[12], es indiscutible que significan *una realidad concreta*[13] (*hoc aliquid*); en cambio las *sustancias segundas*[14], aunque parecen significar *una realidad concreta*, más bien significan *una cualidad* (*quale quid*). Mas a los individuos pertenecientes al género de las sustancias no sólo les compete poder *subsistir por sí* mismos, sino además poseer una *naturaleza específica* completa, por lo que

---

10 Aristóteles, *De anima*, III, 4 (429a 24-27).

11 Aristóteles, *Praedicamentis*, V (3b 10-25).

12 Por ejemplo: Pablo, esta mesa, este árbol. *Sustancia primera* es la que no está en el sujeto ni se predica de él, es decir, es el mismo sujeto. Es el singular mismo, y en nuestro artículo, aquí se ubica lo substante: en el género de los individuos.

13 *Tode ti* (=*hoc aliquid*). Expresión que Aristóteles emplea para referirse al carácter de determinación o concreción, a la vez material y formal, de la sustancia. Literalmente quiere decir: 'un algo'.

14 Por ejemplo: hombre, bestia, árbol. *Sustancia segunda* es la que no está en el sujeto pero se predica de él.

también dice el Filósofo en sus *Categorías*[15] que a la mano, al pie y otras partes como éstas se les llama partes de la sustancia más que sustancias primeras o segundas: porque aunque *no existan en otro como en su sujeto* (que es lo propio de la *sustancia*) no participan completamente de la naturaleza de alguna especie; por lo que no se les considera cierta especie o género, sino por reducción[16].

De estas dos cosas que se hallan implicadas en la definición de una realidad concreta, algunos le han negado una y otra al alma humana, pretendiendo, como Empédocles[17], que el alma humana es una *armonía*, o como Galeno[18], que es un *compuesto*, u otra cosa semejante. Así el alma no podría ni subsistir por sí, ni ser algo completo en una especie o en un género de substancia, sino que sería solamente una forma semejante a las otras formas materiales.

Pero tal opinión no se puede sostener, ni en cuanto al alma vegetativa, cuyas operaciones requieren un principio que excede las cualidades activas y pasivas [de los elementos], que, como se ha visto en el libro II *Sobre el alma*[19], se comportan en la nutrición y en el crecimiento como simples instrumentos, y en verdad un *compuesto* o una *armonía* no trascienden las cualidades de los elementos; ni en cuanto al alma sensitiva, cuyas operaciones, como se vio en el mismo libro[20], consisten en recibir las especies sin la materia, mientras que las cualidades activas y pasivas, que son disposiciones de la materia, no se extienden más allá de ésta; ni, mucho menos todavía, en cuanto al alma racional, cuyas operaciones consisten en entender y abstraer las especies, no solamente de la materia, sino de todas las condiciones

---

15 Aristóteles, *Praedicamentis*, V (3a 28-31).

16 De aquí en adelante, transcribo casi en su integridad la traducción que de este pasaje realiza Gardeil en su *Iniciación a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, vol. 3, Psicología, Tradición, México, 1974.

17 Aristóteles, *De anima*, I, 4 (407b 27-408a 28). Véase además: Nemesio, *De natura hominis*, cap. 2 (PG 40, 537), según la edición de Burkhard, Part. II, 3 [27]. Cfr. Gregorio de Nisa, *De anima*, sermo primus (PG 45, 193D).

18 Nemesio, *De natura hominis*, cap. 2 (PG 40, 553), en la edición de Burkhard, 9. Cfr. Gregorio de Nisa, *De anima*, sermo primus (PG 45, 196).

19 Aristóteles, *De anima*, II, 4 (415b 17).

20 Aristóteles, *De anima*, II, 12 (424a 17-21).

UNIVERSIDAD DE NAVARRA BIBLIOTECA

materiales individuantes: lo cual se requiere para el conocimiento del universal. Además, en el caso del alma racional debe considerarse otra cosa: en efecto, no solamente sin la materia y sin sus condiciones recibe las especies inteligibles, sino que ya no hay posibilidad de que en su operación propia tenga comunicación con un órgano corporal de suerte que una cosa corporal, fuera órgano de la intelección, como el ojo lo es de la visión[21]. Así, por el hecho de que tiene una operación propia sin comunicación con el cuerpo, es necesario que el alma intelectiva obre por sí. Y como cada cosa obra según esté en acto, *es necesario igualmente que esta alma intelectiva tenga el ser absolutamente por sí, independientemente del cuerpo*. En efecto, las formas cuyo ser depende de la materia o del sujeto, no tienen operación que les sea propia; y así no es el calor sino lo que está caliente lo que obra.

Por estas razones, los filósofos que vinieron después juzgaron que la parte intelectiva del alma es algo que subsiste por sí. Así declara Aristóteles[22] que el intelecto es una sustancia y que no se corrompe. Y la afirmación de Platón, en el diálogo *Sobre lo bello*[23], de que el alma es inmortal y subsistente por sí por moverse a sí misma, desemboca en lo mismo: en efecto, aquí toma movimiento en sentido amplio, como designando toda operación, de suerte que es necesario comprender que el intelecto se mueve a sí mismo, porque obra por sí.

Pero Platón afirmaba todavía del alma humana (libro V *Sobre la naturaleza del hombre*)[24] no solamente que ella es subsistente por sí, sino también que posee una naturaleza específica completa. En efecto, decía que toda la naturaleza específica está en el alma, de suerte que el hombre no es un compuesto de alma y cuerpo, sino un alma que se junta a un cuerpo; y así la relación del alma y el cuerpo sería comparable a la del piloto en el navío, o a la del que está vestido con su vestidura.

Pero tal opinión no se puede sostener. En efecto, es manifiesto que aquello por lo que vive el cuerpo es el alma. Ahora bien, *vivir, para los vivientes, es ser*. Así es que el alma es aquello por lo que el cuerpo humano

---

21 Cfr. *De anima*, III, 426b 15 - 429a 25.

22 *De anima*, III, 430a 20; así como *De anima*, I, 4 (408b 18-19).

23 Platón, *Phaedrus*, 245C-246A.

24 Platón, *Alcibiades*, I, 129E-130C.

tiene el ser en acto; pero tal cosa es forma: el alma humana es, pues, la forma del cuerpo. De igual manera, si el alma estuviera en el cuerpo como el piloto en el navío, no especificaría al cuerpo, como tampoco a sus partes; mientras que lo contrario es lo manifiesto por el hecho de que al retirarse el alma, cada una de sus partes no conserva su antiguo nombre sino por equívoco. En efecto, por equívoco se denomina ojo al ojo de un muerto, como el que está pintado, o en piedra, y lo mismo debe decirse de las otras partes. Además, si el alma estuviese en el cuerpo como el piloto en el navío, se seguiría que la unión del alma y el cuerpo sería accidental. Así que la muerte, que provoca su separación[25], no sería una corrupción sustancial, lo cual es evidentemente falso.

Queda, pues, que el alma es una realidad concreta en el sentido de que puede subsistir por sí, no como si poseyera en sí una especie completa, sino como la forma del cuerpo que perfecciona la naturaleza específica del hombre. Por lo cual es a la vez forma y una realidad concreta.

Esto puede hacerse manifiesto por el orden de las formas de las cosas naturales. En efecto, ocurre que entre las formas inferiores de los cuerpos, *una forma es tanto más elevada cuanto mejor se asemeja a los principios superiores y mientras más se les acerca*: lo cual puede ser establecido conforme a las operaciones propias de cada forma. En efecto, las formas de los elementos, que son las más bajas y las más próximas a la materia, carecen de toda operación que exceda las cualidades activas y pasivas, como lo raro y lo denso, y otras formas semejantes, que se presentan como disposiciones de la materia. Por encima de esas formas se hallan las de los cuerpos mixtos, que además de las operaciones precedentes tienen una operación específica que reciben de los cuerpos celestes; y así el imán atrae al hierro, no en razón del calor o del frío o de cosas semejantes, sino porque participan de una virtud celeste. Más arriba de estas formas están las almas de las plantas, las cuales tienen semejanza no solamente con los cuerpos celestes, sino con sus motores, en cuanto son principios de un cierto movimiento, porque algunos de ellos se mueven a sí mismos. Más arriba todavía están las almas de los animales, las cuales tienen ya una semejanza con la sustancia que mueve los cuerpos celestes, no solamente por su acción motriz de los cuerpos, sino también por el hecho de que está en su naturaleza el ser cognoscentes,

---

25 Nemesio, *De natura hominis*, cap. 2 (PG 40, 550), ed. Burkhard, p. 8.

aunque el conocimiento de los animales sea sólo de las cosas materiales y él mismo sea material, por lo cual necesitan de órganos corporales.

Por encima de esas formas, en fin, están las almas humanas, que son semejantes a las sustancias superiores aun en cuanto al modo de conocer, porque pueden conocer las cosas inmateriales por aprehensión intelectual. Difieren sin embargo de esas sustancias en que el entendimiento del alma humana por naturaleza tiene que adquirir el conocimiento inmaterial a partir del conocimiento de las cosas materiales, el cual se efectúa por el sentido.

Así, pues, por el tipo de operación del alma humana, es posible reconocer cuál es el modo de ser de ésta. En efecto, en la medida en que su operación trasciende las cosas materiales, su ser se halla por encima del cuerpo, e independiente de él; pero en la medida en que por naturaleza debe adquirir un conocimiento inmaterial a partir del conocimiento material, es evidente que no puede darse el perfeccionamiento de su naturaleza específica sin su unión al cuerpo. En efecto, *una cosa no puede ser específicamente completa si no posee todo lo necesario para su propia operación específica.* Por lo tanto, si el alma humana, en cuanto está unida al cuerpo como forma, tiene sin embargo su ser elevado por encima del cuerpo e independiente de él, es manifiesto que se halla establecida en los confines de los cuerpos y de las sustancias separadas[26].

1. A LO PRIMERO, por tanto, debe decirse que aunque el alma tuviera el ser completo, de ello no se sigue que el cuerpo se una a ella accidentalmente; ya porque el mismo ser que pertenece al alma comunica con el cuerpo de tal modo que es un mismo ser el de todo el compuesto, o bien porque aunque puede subsistir por sí misma, no posee su especie completa, sino que el cuerpo adviene a ella para esto.

2. A LO SEGUNDO debe decirse que por una misma cosa se tiene el ser y la individuación. En efecto, los universales no tienen ser en lo real en tanto universales, sino sólo en cuanto están individuados. Así, pues, lo mismo que el ser del alma (que está en un cuerpo como en su materia) que procede de Dios como su principio activo no perece al perecer el cuerpo,

---

[26] Proclo de Bizancio, *Liber de Causis*, II, 7-9; en la edición de Bardenhewer, p. 165.

así también, aunque el alma tenga cierta relación con el cuerpo, la individuación del alma no cesa al perecer el cuerpo.

3. A LO TERCERO debe decirse que el alma humana no es una realidad concreta como una sustancia que tiene su especie completa, sino como una parte de lo que tiene la especie completa, como se ha dicho. Por eso, la objeción no procede.

4. A LO CUARTO debe decirse que aunque el alma humana pueda subsistir por sí misma, no tiene por sí misma su especie completa, por lo que no puede suceder que a las almas separadas les corresponda por sí solas un grado entre los entes.

5. A LO QUINTO debe decirse que el cuerpo humano es una materia proporcional al alma humana, pues se compara a ella como la potencia al acto. Sin embargo, no es necesario que se adecue a ella en cuanto a su modo de ser: pues el alma humana no es una forma totalmente comprehendida por su materia, lo cual se manifiesta por el hecho de que una de sus operaciones rebasa la materia.

Por otro lado, sin embargo, bien puede decirse, según la fe, que el cuerpo humano ha sido creado incorruptible en cierto modo, y por el pecado incurre en la necesidad de morir, de la que nuevamente será liberado con la resurrección. Por lo que sólo por accidente puede decirse que al cuerpo no le toca la inmortalidad del alma.

6. A LO SEXTO debe decirse que el alma humana, siendo subsistente, está compuesta de potencia y acto. En efecto, la sustancia misma del alma no es su ser, sino que se compara a éste como la potencia al acto. Pero de ello no se sigue que el alma no pueda figurar como forma del cuerpo: porque también tratándose de otras formas, lo que es forma y acto con respecto a una cosa se halla en potencia respecto a otra; así como lo diáfano está en acto con respecto al aire, pero en potencia con respecto a la luz.

7. A LO SÉPTIMO debe decirse que el alma se une al cuerpo no sólo por ser bueno para su perfección sustancial, es decir, porque con ello la especie humana es completada, sino también por ser bueno para su perfección accidental, es decir, porque con ello tiene lugar el conocimiento intelectivo que el alma realiza a través de los sentidos; pues éste es el modo de intelección natural al hombre. A esto no se opone que las almas separadas de los niños y de otros hombres tengan otro modo de entender, porque esto les

concierne más por razón de su separación que por razón de la especie humana.

8. A LO OCTAVO debe decirse que no se incluye en la razón de ser de una realidad concreta el que sea compuesta de materia y forma, sino sólo que pueda subsistir por sí misma. Por consiguiente, aunque el compuesto sea una realidad concreta, ello no es óbice para que otras cosas también puedan serlo.

9. A LO NOVENO debe decirse que existir en otro como el accidente en un sujeto, va en contra de la razón de una realidad concreta. Mas existir en otro como parte del mismo (de algún modo el alma está en el hombre), no excluye por completo que lo que existe en otro pueda ser llamado una realidad concreta.

10. A LO DÉCIMO debe decirse que al corromperse el cuerpo no perece del alma su carácter de forma, y ello aunque no actualice a una materia, que es lo propio de la forma[27].

11. A LO UNDÉCIMO debe decirse que la intelección es la operación propia del alma, si se atiende al principio del cual procede la operación: pues la intelección no procede del alma mediante un órgano corporal, como la visión procede del alma mediante el ojo. Sin embargo, el cuerpo se comunica con la intelección mediante el objeto de ésta, pues las imágenes, que son objeto del intelecto, no pueden existir sin órganos corpóreos.

12. A LO DUODÉCIMO debe decirse que el alma tiene cierta dependencia del cuerpo, en la medida en que sin el cuerpo el alma no alcanza a ser complemento de su especie. Sin embargo, no depende del cuerpo en la medida en que puede existir sin el cuerpo.

13. A LO DECIMOTERCERO debe decirse que si el alma es forma del cuerpo, es necesario que sea uno mismo el ser del alma y el del cuerpo en común, y éste es el ser del compuesto. Y el que alma y cuerpo pertenezcan a géneros distintos no lo impide: pues ni el alma ni el cuerpo se hallan en una especie o género sino por reducción, así como las partes se reducen a la especie o al género del todo.

---

[27] Parece que en algunos manuscritos, las respuestas a la décima y undécima objeciones están invertidas.

14. A LO DECIMOCUARTO debe decirse que lo que propiamente se corrompe, no es la forma ni la materia, ni el ser mismo, sino el compuesto. Por otra parte, se dice que el ser del cuerpo es corruptible, en la medida que el cuerpo se priva mediante la corrupción de aquel ser que era común a sí y al alma, el cual permanece en el alma subsistente. Y ello se dice también de las partes de que consta el cuerpo, porque gracias a sus partes el cuerpo se constituye de modo tal que pueda recibir el ser del alma.

15. A LO DECIMOQUINTO debe decirse que a veces en la definición de ciertas formas se pone al sujeto como informe, como cuando se dice: «movimiento es el acto de lo que existe en potencia». Pero otras veces se pone al sujeto como formado, como cuando se dice: «Movimiento es el acto del móvil», «luz es el acto de lo luminoso». Y de este modo se dice que «alma es el acto de un cuerpo natural orgánico», porque el alma hace que el cuerpo orgánico mismo exista, tal como la luz hace que algo sea luminoso.

16. A LO DECIMOSEXTO debe decirse que los principios esenciales de alguna especie no se ordenan sólo al ser, sino al ser de esta especie. Y así, aunque el alma pueda existir por sí misma, no puede, para ser complemento de su especie, existir sin el cuerpo.

17. A LO DECIMOSÉPTIMO debe decirse que aunque el ser sea lo más formal entre todas las cosas, también es lo más comunicable, aunque no se comunique a las cosas inferiores del mismo modo que a las superiores. Así, pues, el cuerpo participa del ser del alma, pero no de un modo tan noble como el alma.

18. A LO DECIMOCTAVO debe decirse que aunque el ser del alma sea de algún modo el ser del cuerpo, con todo, el cuerpo no alcanza a participar del ser del alma según toda la nobleza y virtud de ésta; y por esto, existe cierta operación del alma para la cual no depende del cuerpo.

ARTÍCULO 2

SI EL ALMA HUMANA EXISTE SEPARADA DEL CUERPO SEGÚN SU SER[1]

Y PARECE QUE ASÍ ES.

1. En efecto, dice el Filósofo en el libro III *Sobre el alma*[2], que lo sensitivo no existe sin un cuerpo, mas el intelecto sí está separado de él. El intelecto pertenece al alma humana. Luego el alma humana está separada del cuerpo según su ser.

2. El alma es el *acto de un cuerpo natural orgánico*[3], en tanto el cuerpo es órgano de ella. Por tanto, si según su ser, el intelecto se une al cuerpo como su forma, conviene que el cuerpo sea órgano de aquél, lo cual es imposible; tal como lo demuestra el Filósofo en el libro III *Sobre el alma*[4].

3. La unión de la forma a su materia, es mayor que la unión de la facultad a su órgano. Pero el intelecto, a causa de su simplicidad, no puede unirse al cuerpo como la facultad a su órgano. Por tanto, mucho menos puede unirse al cuerpo, como la forma a su materia.

4. *Pero podríase replicar* que el intelecto, es decir, una potencia intelectiva, no tiene órgano; sino que la esencia misma del alma intelectiva se une al

---

1 Cfr. *STh* I q75 a2; q76 a1; *In II Sent*, d1 q2 a4; d17, q2, a1; *CG* II 56-59 68ss.; *De Pot* qIII aa9 11; *De Spirit Creat* qún. a2; *De Unit Int* 3; *In De An* III lect.7; *Com Th* 80 87.

2 Aristóteles, *De anima*, III, 4 (429b 4-5).

3 Aristóteles, *De anima*, II, 1 (412a 27-28).

4 Aristóteles, *De anima*, III, 4 (429a 24-27).

cuerpo como forma de éste. —*Pero, en cambio*: el efecto no es más simple que su causa. Es así que la potencia del alma es efecto de la esencia de ésta, porque todas las potencias fluyen de su ser. Por tanto, ninguna potencia del alma es más simple que el ser del alma. Luego si el intelecto no puede ser acto de un cuerpo, como se demuestra en el libro III *Sobre el alma*[5], tampoco el alma intelectiva podrá unirse al cuerpo como forma de él.

5. Toda forma unida a una materia es individuada por la materia. Por lo tanto, si el alma intelectiva se une al cuerpo como forma de éste, conviene que sea individuada. Luego las formas asumidas por una materia son formas individuadas. Por tanto, el alma intelectiva no podrá conocer los universales; lo cual está claro que es falso.

6. Una forma universal no puede ser intelectiva de una cosa que está fuera del alma; porque todas las formas que están en las cosas fuera del alma, están individuadas. Por tanto, si las formas del intelecto son universales, conviene que se tengan como tales por cuenta del alma intelectiva. Luego el alma intelectiva no es una forma individuada; y así, no se une al cuerpo según su ser.

7. *Pero podríase replicar* que las formas inteligibles son individuadas por aquella parte del alma en la cual inhieren; mas por aquella parte por la cual son representaciones de las cosas, son universales; representando así a la cosa según su naturaleza común, y no según los principios de la individuación. —*Pero, en cambio*: dado que la forma es principio de operaciones, la operación procede de la forma según el modo en que inhiere en el sujeto. Pues en la medida en que algo es caliente, así calienta. Así, pues, si las especies de las cosas que están en el alma intelectiva son individuadas por aquella parte del alma en la que inhieren, se sigue que el conocimiento será solo individual, y no universal.

8. Dice el Filósofo en el libro II *Sobre el alma*[6], que así como un triángulo está contenido en el tetrágono, y el tetrágono en el pentágono, así también lo nutritivo está en lo sensitivo, y lo sensitivo en lo intelectivo. Pero el triángulo no está en el tetrágono en acto, sino sólo en potencia; ni tampoco

---

5 Aristóteles, *De anima*, III, 4 (429a 24-27; 429b 4-5).

6 Aristóteles, *De anima*, II, 3 (414b 28-32). Cfr. *De Spirit Creat* a3. Para una comparación más amplia sobre este punto, puede consultarse el opúsculo *De Un Int* c1.

el tetrágono está en acto en el pentágono. Por tanto, ni lo nutritivo ni lo sensitivo están en acto en la parte intelectiva del alma. Y supuesto que la parte intelectiva no está unida al cuerpo, sino mediante lo nutritivo y lo sensitivo, dado que éstos no están en acto en lo intelectivo, la parte intelectiva del alma no se unirá al cuerpo.

9. Dice el Filósofo en el libro XVI *Sobre los animales*[7], que animal y hombre no surgen al mismo tiempo, sino que primero es animal y después hombre. El animal es por lo sensitivo, mas el hombre es por lo intelectivo. Por tanto, lo sensitivo y lo intelectivo no se unen al alma en una misma sustancia, y así se concluye lo mismo que antes.

10. La forma pertenece al mismo género que la materia a la cual se une. Pero el intelecto no pertenece al género de los corpóreos. Así, pues, el intelecto no es una forma unida al cuerpo como a su materia.

11. De dos sustancias que existen en acto no se hace algo uno. Es así que tanto el cuerpo como el intelecto son sustancias en acto cada una. Por lo tanto, el intelecto no puede unirse al cuerpo de modo que a partir de ellos se haga algo uno.

12. Toda forma unida a una materia, se pone en acto por el movimiento y por el cambio de la materia. Pero el alma intelectiva no se pone en acto desde la potencia de la materia, sino desde algo extrínseco, como dice el Filósofo en el libro XVI *Sobre los animales*[8]. Luego no es una forma unida a la materia.

13. Cada cosa opera según lo que es. Pero el alma intelectiva ejecuta una operación por sí misma sin el cuerpo, a saber, el entender. Luego no está unida al cuerpo según su ser.

14. El más pequeño inconveniente es imposible para Dios. Pero inconveniente es que un alma inocente sea encerrada en un cuerpo como cárcel. Por tanto, es imposible para Dios que el alma intelectiva se una a un cuerpo.

15. Ningún artífice sabio crea su obra con impedimentos. Pero el más grande impedimento que posee el alma intelectiva para alcanzar el cono-

---

[7] Pertenece al tratado *De generatione animalium*, II, 3 (736b 1-5).

[8] Aristóteles, *De generatione animalium*, II, 3 (736b 27-29).

cimiento de la verdad que la perfecciona, es el cuerpo, según aquello de *Sabiduría*, IX, 15: *El cuerpo corruptible agrava el alma*. Luego Dios no unió el alma intelectiva a un cuerpo.

16. Aquellas cosas que están unidas entre sí, guardan mutua afinidad. Pero el alma intelectiva y el cuerpo guardan contrariedad, *porque la carne tiene tendencias contrarias al espíritu, y el espíritu tendencias contrarias a la carne* (*Gálatas*, V, 17). Por consiguiente, el alma intelectiva no está unida al cuerpo.

17. El intelecto que está en potencia respecto de todas las formas inteligibles, no posee en acto ninguna de ellas; así como la materia prima está en potencia respecto de todas las formas sensibles, y no conserva en acto ninguna de ellas. Pero, por esta razón, existe una sola materia prima para todos. Por lo tanto, existe un solo intelecto para todos, y así no está unido al cuerpo que lo individua.

18. El Filósofo demuestra en el libro III *Sobre el alma*[9] que si el intelecto posible tuviese un órgano corporal, tendría una determinada forma sensible, y de este modo, no sería cognoscitivo ni receptivo de todas las formas sensibles. Pero la forma se une a la materia, más que la facultad a su órgano. Luego si el intelecto se une al cuerpo como forma de él, tendrá una determinada forma sensible; y de este modo, no será perceptivo ni cognoscitivo de todas las formas sensibles; lo cual es inadmisible.

19. Toda forma unida a una materia, es recibida por esa materia. Pero todo lo que es recibido por algo, es recibido según el modo del recipiente. Luego toda forma unida a una materia, está en ella según el modo de la materia. Pero la materia sensible y corporal no recibe algo de un modo inteligible. Por consiguiente, teniendo el intelecto un ser inteligible, no está unido como forma a una materia corporal.

20. Si el alma se une a una materia corporal, es necesario que sea recibida en ésta. Pero todo lo que puede recibir 'aquello que es recibido por la materia', lo recibe la materia también. Por consiguiente, si el alma se une a la materia, todo cuanto recibe el alma lo recibe la materia. Pero las formas del intelecto no pueden ser recibidas por la materia prima; antes bien llegan a ser inteligibles por abstracción de la materia. Luego el alma unida a

---

[9] Aristóteles, *De anima*, III, 4 (429a 24-27).

una materia corporal no es receptiva de formas inteligibles; y así, el intelecto, que es receptivo de formas inteligibles, no se une a la materia corporal.

PERO EN CONTRA:

1. Está lo que dice el Filósofo en el libro II *Sobre el alma*[10], que no es necesario inquirir si el alma y el cuerpo son una misma cosa; como tampoco es necesario preguntarse si la cera es una con la figura que hay en ella. Puesto que *la figura de ningún modo puede estar separada de la cera según su ser*. Por consiguiente, tampoco el alma está separada del cuerpo. Es así que el intelecto es parte del alma, como dice el Filósofo en el libro III *Sobre el alma*[11]. Luego el intelecto no está separado del cuerpo según su ser.

2. Además, ninguna forma está separada de su materia según su ser. Pero el alma intelectiva es forma del cuerpo. Luego no es una forma separada de su materia según el ser.

RESPUESTA. Para ver con claridad la respuesta a esta cuestión, hay que considerar que, dondequiera que se encuentra una cosa, ya sea que esté en potencia o en acto, es necesario que exista un principio por el cual dicha cosa está en potencia: como un hombre que unas veces siente en acto y otras veces en potencia; y por eso es necesario suponer que en el hombre existe un principio sensitivo que esté en potencia respecto de los sensibles, pues si el hombre estuviera sintiendo en acto siempre, las formas sensibles se hallarían siempre en acto en el principio sensitivo. De igual manera, dado que el hombre unas veces se encuentra sintiendo en acto, y otras veces sólo en potencia, es necesario considerar en el hombre un principio de

---

[10] Aristóteles, *De anima*, II, 1 (412b 6-7).

[11] Aristóteles, *De anima*, III, 4 (429a 10-13, 22-23).

intelección que esté en potencia para los inteligibles. Y este principio lo llama el Filósofo en el libro III *Sobre el alma*[12], *intelecto posible*.

Es necesario que el intelecto posible esté en potencia respecto de todas las cosas inteligibles por el hombre, y que sea receptivo de ellas, y por consiguiente, despojado de éstas. Porque todo lo que es receptivo de ciertas cosas y está en potencia respecto de ellas, en tanto que está en potencia respecto de ellas está privado de ellas; así como la pupila, que siendo receptiva de todos los colores, carece de todo color. Mas, al hombre le ha sido dado desde su nacimiento entender las formas de todas las cosas sensibles. Por tanto, es necesario que el intelecto posible esté despojado, en cuanto tal, de todas las formas y naturalezas sensibles; y de este modo, es necesario que no tenga órgano corpóreo alguno. Pues si tuviese algún órgano corpóreo, estaría determinado a una naturaleza sensible; así como la potencia visiva está determinada a las formas que recibe el ojo. Por medio de esta demostración del Filósofo, se excluye la posición de los filósofos antiguos[13], quienes colocaban el intelecto como no distinto de las potencias sensitivas[14]; o bien la de aquellos otros que supusieron que el principio por el cual entiende el hombre, era alguna forma o facultad mezclada con el cuerpo, como otras formas u otras facultades materiales[15].

Pero algunos que rechazan esto, caen en el error contrario. En efecto, piensan que el intelecto posible está despojado de toda forma sensible, y no está mezclado con ningún elemento corporal, porque es una sustancia separada del cuerpo según su ser, que está en potencia respecto de todas las formas inteligibles[16]. Pero esta postura no puede sostenerse. Pues nada conocemos por el intelecto posible sino en la medida en que el hombre

---

12 Aristóteles, *De anima*, III, 4 (429b 30-31).

13 Se refiere a los *jonios*. Cfr. Tomás de Aquino, *In De An* Nos. 34-36 38 39 45 58-61 63 (ed. Marietti, Taurini, 3a. ed., 1948).

14 Aristóteles, *De anima*, II, 3 (427a 21-29).

15 Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima*, III, 5; ed. Crawford, p. 395.

16 Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima*, III, 20, líneas 29-33, 294-295. Cfr. III, 5.

entiende a través de él[17]. En efecto, Aristóteles cae en la cuenta de esto. Lo cual es evidente por lo que dice en el libro III *Sobre el alma*[18], donde comienza a tratar acerca del intelecto posible: *acerca de la parte del alma con la que el hombre conoce y juzga, se ha de considerar...*, y del mismo modo: *llamo intelecto posible a aquel con el cual entiende el alma*. Si el intelecto posible fuese una sustancia separada, sería imposible que el hombre entendiese mediante él: pues si alguna sustancia realiza alguna operación, no es posible que dicha operación sea realizada por otra sustancia distinta de aquella que la realiza. En efecto, aunque de dos sustancias distintas una pueda ser para otra causa de sus operaciones, como lo es el agente principal respecto del instrumento, la acción del agente principal no es la misma acción del instrumento numéricamente, pues mientras que la acción principal del agente consiste en mover al instrumento, la acción del instrumento consiste en ser movido por el agente, y además en mover aquello que el instrumento mismo mueve.

Así, pues, si el intelecto posible fuese una sustancia separada tanto de este hombre como de aquél según su ser, sería imposible entender tanto para este hombre como para aquél. Y no pudiendo atribuirse en el hombre esa operación que es entender, a otro principio que no sea el intelecto posible, se seguiría que ningún hombre entendería nada. De donde, el modo de argumentar contra esta postura, y contra aquellos que niegan los principios, es el mismo; como es evidente por las razones que Aristóteles sostiene contra ellos en el libro IV de la *Metafísica*[19].

Pero Averroes intenta evitar el inconveniente que acompaña a esta postura[20], pues aunque coloca al intelecto posible separado del cuerpo según su ser, no obstante, lo pone en continuidad con el hombre a través de

---

[17] Es decir, todo cuanto puede conocerse a través del intelecto posible, se conoce en la medida que es el hombre quien lo conoce. De otro modo, no tendría caso postular un intelecto posible.

[18] Aristóteles, *De anima*, III, 4 (429a 10-13).

[19] Aristóteles, *Metaphysica*, IV, 4 (1005b 35 ss.).

[20] Es decir, los inconvenientes de Santo Tomás a quienes sostienen que el intelecto posible es una sustancia separada. *Vid.* Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima*, III, 5, líneas 500-527; ed. Crawford, pp. 404-405.

las imágenes. En efecto, como dice el Filósofo en el libro III *Sobre el alma*[21], las imágenes se encuentran con respecto al intelecto posible, como los sensibles con respecto al sentido, y los colores con respecto a la facultad visiva[22]. Por consiguiente, la especie inteligible tiene un doble sujeto: uno en el cual existe según su ser inteligible, y éste es el *intelecto posible*; otro en el cual existe su ser real, y este sujeto son las imágenes mismas. Así, pues, existe una cierta *continuación* del intelecto posible con las imágenes, en cuanto que la especie inteligible está en cierto modo en ambas partes[23], y por esta continuación *el hombre entiende a través del intelecto posible*. Pues una cosa no se conoce por la especie que se tiene de ella, sino en la medida que dicha especie está presente en una potencia cognoscitiva. Mas, de acuerdo con lo dicho anteriormente[24], es evidente que al hombre no está presente sino únicamente la especie inteligible; en cambio la potencia de entender, que es el intelecto posible, está completamente separada de él. Por tanto, mediante la *continuación* arriba señalada por Averroes, el hombre no podrá conseguir la intelección, sino sólo que sea inteligido el intelecto, o la especie, o alguna cosa de ella; lo cual se manifiesta claramente por algo semejante a lo expuesto más arriba[25]. En efecto, si las imágenes se encuentran con respecto al intelecto como los colores con respecto a la facultad visiva, la *continuación* del intelecto posible hacia nosotros a través de las imágenes, no es otra que la de la facultad visiva hacia una pared a través de los colores de ésta. Pero no hay colores que ver en la pared, sino los que pueda captar la facultad visiva. Y por esto, no hay imágenes por inteligir, de cuantas existen en el hombre, sino sólo las que puedan ser inteligidas. Además, las imágenes no son sujeto de la especie inteligible cuando el intelecto está en acto, antes bien el intelecto se pone en acto a partir de las imágenes. El intelecto posible no es sujeto de la especie inteligible, sino cuando ya está en acto en el intelecto y ha sido abstraída de las imágenes. Por consiguiente, no es una misma cosa que está tanto en el intelecto posible como en las imágenes, el motivo por el que el intelecto posible se *conti-*

---

21 Aristóteles, *De anima*, III, 7 (431a 14-15).

22 Pues cada facultad está en potencia con relación a su objeto, y es receptiva del mismo.

23 Tanto en el intelecto posible como en los fantasmas.

24 Lo dicho por Avicena en el párrafo anterior.

25 Aristóteles, *De anima*, III, cap. 7.

nía hasta nosotros. Además, si nadie puede inteligir a través de las especies inteligibles, a no ser que éstas estén en acto en el intelecto, se sigue que de ningún modo inteligimos conforme a la postura arriba indicada; pues no es posible que las especies inteligibles estén presentes a nosotros, sino estando aún en las imágenes, ya que en este caso sólo han sido inteligidas en potencia. Así es como nos parece imposible la postura arriba indicada.

Esto también se manifiesta por la naturaleza de las sustancias separadas, las cuales, siendo perfectísimas, no es posible que en sus propias perfecciones tengan necesidad de las cosas materiales o de las operaciones realizadas por éstas, ni que estén en potencia respecto de otro, como lo están otras sustancias, ya que esto es evidente de los cuerpos celestes, que están debajo de las sustancias suprasensibles. De lo cual resulta que, si el intelecto posible está en potencia con respecto a las especies de las cosas sensibles, y no es completa su operación sin las imágenes que dependen de nuestra operación, es imposible e impensable que el intelecto posible sea una sustancia separada.

Por esto ha de decirse que es una facultad, o una potencia del alma humana. Pues, si bien es verdad que el alma humana es una forma unida al cuerpo, también es verdad que no se agota totalmente en informar al cuerpo, como si estuviese completamente inmersa en él -que es lo que sucede tratándose de las formas materiales- sino que excede la capacidad de toda materia corporal; y en la misma proporción en que excede a la materia corporal y hay en ella potencia respecto de los inteligibles, se tiene lo que pertenece al intelecto posible[26]; mas, en la medida que se une al cuerpo, posee operaciones y facultades a través de las cuales se comunica con éste; como son las facultades de la parte nutritiva y sensitiva. Y de esta manera, la naturaleza del intelecto posible que Aristóteles demuestra[27], se salva en tanto que el intelecto posible no es una potencia fundada en algún órgano

---

[26] En este lugar, se advierte la íntima relación existente entre la noción de intelecto posible, y la doctrina que la gnoseología tomista conoce con el nombre de *sobrante formal*, por virtud de la cual, la forma natural que informa al cuerpo es infinitamente superior a la materia del mismo. Y esa forma que no se agota en informar al cuerpo, permitiéndole conocer, es lo que constituye propiamente la facultad cognoscitiva: en este caso, el *intelecto posible*.

[27] Aristóteles, *De anima*, III, 4 (49a 10-29).

corporal; y sin embargo, por él entiende formalmente en cuanto que se funda en la esencia del alma humana, que es forma de hombre.

1. A LO PRIMERO, por tanto, debe decirse que el intelecto se dice separado, no el sentido: puesto que el intelecto permanece en el alma, separada del cuerpo corruptible, mas no las potencias sensitivas. O mejor habría de sostenerse que el intelecto se dice que está separado porque no se sirve de un órgano corporal para realizar su operación, como el sentido.

2. A LO SEGUNDO debe decirse que el alma humana es acto de un cuerpo orgánico porque el cuerpo es órgano de ella. Sin embargo, no es necesario que sea órgano del alma en relación con cualquier potencia y facultad de ella; ya que el alma humana excede la proporción del cuerpo, tal como se ha dicho.

3. A LO TERCERO debe decirse que el órgano de una potencia es principio de operaciones de esa potencia. Por lo cual, si el intelecto posible se uniera a algún órgano, su operación sería también operación de ese órgano; y así, no sería posible que el principio por el cual inteligimos, estuviese despojado de toda naturaleza sensible. Pues el principio por el que inteligimos sería al mismo tiempo el intelecto posible junto con su órgano; así como el principio por el que vemos, es decir la facultad visiva, es al mismo tiempo la pupila. Mas, si el alma humana es forma del cuerpo, y el intelecto posible es una facultad de ella, no se sigue que el intelecto posible esté determinado por alguna naturaleza sensible; puesto que el alma humana excede la proporción del cuerpo, como se ha dicho.

4. A LO CUARTO debe decirse que el intelecto posible se sigue del alma humana, en cuanto se eleva sobre la materia corporal; de donde, por el hecho de que no es acto de algún órgano, no excede totalmente la esencia del alma, sino que es lo más elevado de ella.

5. A LO QUINTO debe decirse que el alma humana es una forma individuada; y de modo semejante, su potencia que se dice intelecto posible y las formas inteligibles recibidas por él. Pero esto no impide a éstas ser inteligidas en acto: pues algo ha sido inteligido en acto, en la medida en que es inmaterial, pero no porque es universal; y lo más universal es inteligible por ser abstraído de los principios materiales que lo individúan.

Por otra parte, es manifiesto que las sustancias separadas son inteligibles en acto, y sin embargo, están individuadas; tal como afirma Aristóteles en el libro VIII de la *Metafísica*[28], que las formas separadas a las que se refería Platón, eran algo individuado. Por lo cual, es evidente que si la individuación excluyera la inteligibilidad, subsistiría la misma dificultad para los que colocan al intelecto posible como una sustancia separada; y así, un intelecto posible individuado, individuaría a las especies recibidas en él.

Así, pues, hay que entender que aunque las especies recibidas en el intelecto posible estén individuadas por aquella parte del intelecto posible en la cual inhieren, no obstante, en ellas, en cuanto que son inmateriales, se conoce lo universal, que es concebido por abstracción de los principios individuantes. Pues *los universales de los cuales se forma la ciencia*, se conocen a través de las especies inteligibles, mas no son las especies inteligibles mismas; y además, está claro que los universales no pertenecen a todas las ciencias, sino únicamente a la física y a la metafísica. Pues especie inteligible es *por lo que* (*quo*) el intelecto entiende, no *lo que* (*quod*) el intelecto entiende, a no ser que sea entendido por reflexión, en cuanto entiende que entiende aquello por lo que entiende[29].

6. A LO SEXTO debe decirse que el intelecto confiere universalidad a las formas intelectivas, en cuanto las abstrae de los principios materiales individuantes; por lo cual no es necesario que el intelecto sea *universal*, sino *inmaterial*.

7. A LO SÉPTIMO debe decirse que la especie de la operación sigue a la especie de la forma que es principio de operación; incluso la ineficacia de la operación sigue a la forma según inhiere en el sujeto. En efecto, la calefacción sigue a la existencia de calor: en la medida que el calor caliente más o menos a un sujeto, mayor o menor será la eficacia de la calefacción. Ahora bien, el entender los universales pertenece a una especie de operación intelectual; por tanto ello se sigue de la especie intelectual según la propia operación. Pero según inhiera en el sujeto inteligente con mayor perfección o menor, se sigue que alguien entiende con mayor o menor perfección.

---

[28] Aristóteles, *Metaphysica*, VII, 15 (1040a 8-9); 14 (1039a 25).

[29] Cfr. Tomás de Aquino, *In De An* III lecc.8 nn.704 713; así como: *STh* I q87 a3.

8. A LO OCTAVO debe decirse que la semejanza que guardan las figuras con las partes del alma, propuesta por el Filósofo, se refiere a que, así como cualquier tetrágono posee lo que un triángulo posee, y todavía más cosas; y el pentágono posee lo que posee un tetrágono, del mismo modo, el alma sensitiva posee lo que posee el alma nutritiva, y la intelectiva posee lo que posee la sensitiva, y aún más cosas. De lo cual no se sigue que lo nutritivo y lo sensitivo difieran esencialmente de lo intelectivo, sino más bien que éste incluye a los otros dos.

9. A LO NOVENO debe decirse que así como animal y hombre no se forman al mismo tiempo, tampoco animal y caballo, como dice el Filósofo ahí mismo. Por tanto, ésta no es razón para decir que una cosa es el alma sensitiva, que está sustancialmente en el hombre como principio y por la que es animal, y otra el alma intelectiva por la que es hombre; como tampoco puede decirse que en el caballo existen varios principios distintos, de los cuales uno sea el animal y el otro sea el caballo. Con todo, ésta es la razón por la que se dice que en un animal engendrado, aparecen primero las operaciones imperfectas, y después las más perfectas; como sucede en todo cambio y generación de lo imperfecto a lo perfecto.

10. A LO DÉCIMO debe decirse que la forma no está en un género como se ha dicho; de donde, siendo el alma intelectiva forma del hombre, no está en un género distinto al del cuerpo; pero ambos están en el género de animal y en la especie de hombre por reducción.

11. A LO UNDÉCIMO debe decirse que de dos sustancias existentes en acto, y perfectas en su especie y naturaleza, no se hace algo uno. Pero el alma y el cuerpo no son de este modo, pues son partes de la naturaleza humana; por lo cual, nada impide que se haga algo uno a partir de ellos.

12. A LO DUODÉCIMO debe decirse que el alma humana, aunque sea una forma unida al cuerpo, excede la proporción de toda materia corporal, y por ello, no puede ponerse en acto desde la potencia de la materia por algún cambio o mutación de ésta, como sucede con otras formas inmersas en la materia.

13. A LO DECIMOTERCERO debe decirse que el alma posee una operación a través de la cual no se comunica con el cuerpo; que procede de aquella parte con la cual se eleva sobre toda proporción del cuerpo; de lo cual no se sigue que no haya cierta unión con el cuerpo.

14. A LO DECIMOCUARTO debe decirse que dicha objeción está muy a tono con la posición de Orígenes[30], quien colocó entre las sustancias espirituales a las almas creadas desde el principio sin cuerpos, y sólo después se unirían a sus cuerpos, como si estuviesen encerradas en cárceles. Esto no se decía de las almas consideradas inocentes, sino la de aquel que cometía pecado antes de morir. Por tanto, Orígenes consideraba que el alma humana contenía en sí la especie completa, de conformidad con la opinión de Platón; y que el cuerpo le sobrevendría por accidente. Pero siendo esto falso, como más arriba se ha mostrado[31], no comporta perjuicio para el alma el que se una a un cuerpo, sino que ello tiene lugar para el perfeccionamiento de su naturaleza. Con todo, que el cuerpo sea para ella una cárcel, y la contamine, se produce como resultado de su desobediencia.

15. A LO DECIMOQUINTO debe decirse que ese modo de conocer es natural al alma, a fin de que perciba la verdad inteligible por debajo del modo en que la perciben las sustancias espirituales superiores, es decir, recibiéndola a partir de las cosas sensibles. Además, el alma sufre el impedimento de la corrupción del cuerpo, a causa del pecado del primer padre.

16. A LO DECIMOSEXTO debe decirse que por lo mismo que *la carne desea lo contrario al espíritu*, se muestra la afinidad del alma con respecto al cuerpo. Pues se dice que el espíritu es la parte superior del alma, por la que el hombre se eleva por encima de otros animales, como dice Agustín en *Sobre el Génesis contra los maniqueos*[32]. En cambio, se dice que la carne desea, porque las partes del alma sujetas a la carne desean aquello que deleita a ésta: y algunas veces se oponen al deseo del espíritu.

17. A LO DECIMOSÉPTIMO debe decirse que el intelecto posible no tiene ninguna forma inteligible en acto, sino sólo en potencia, así como la materia prima no tiene ninguna forma sensible en acto. De donde, no es necesario, ni existe razón para afirmar que el intelecto posible es uno para todos; sino que es uno respecto a todas las formas inteligibles, así como la materia prima es una respecto a todas las formas sensibles.

---

30 Orígenes, *De principiis*, II, 9 (PG 11, 229); III, 5 (PG 11, 330). Cfr. Tomás de Aquino, *De Pot* 24 n.3

31 Véase el artículo anterior.

32 San Agustín, *De Genesi contra Manichaeos*, II, 8 (PL 34, 202).

18. A LO DECIMOCTAVO debe decirse que si el intelecto posible tuviese algún órgano corporal, sería necesario que dicho órgano fuese, al mismo tiempo que el intelecto posible, el principio por el cual entendemos; tal como la pupila junto con la potencia visiva es el principio por el que vemos. Y así, el principio por el que entendemos tendría una determinada naturaleza sensible, lo que está claro que es falso por la demostración de Aristóteles hecha más arriba[33]. Efectivamente esto no se sigue, debido a que el alma es forma del cuerpo humano, en la medida que el intelecto posible, que es potencia de ella, excede la proporción del cuerpo.

19. A LO DECIMONOVENO debe decirse que aunque el alma se une al cuerpo según el modo del cuerpo, en aquella parte con la cual excede la capacidad del cuerpo conserva una naturaleza intelectual; y así, las formas recibidas en ella son inteligibles y no materiales.

20. De aquí que resulte clara la solución A LO VIGÉSIMO.

---

[33] En el *corpus* del artículo. Se refiere a *De anima*, III, 4 (429a 18-27).

ARTÍCULO 3

SI EL INTELECTO POSIBLE O EL ALMA INTELECTIVA ES UNA PARA TODOS[1]

Y PARECE QUE ASÍ ES.

1. Pues la perfección es proporcional a lo perfectible. Es así que la verdad es una perfección del intelecto: pues la verdad es un bien del intelecto, como dice el Filósofo en el libro VI de la *Ética*[2]. Por consiguiente, siendo una la verdad que todos conocen, parece que el intelecto posible es uno para todos.

2. Dice Agustín en *Sobre la cantidad del alma*[3]: *No sé qué deba responderte acerca del número de las almas. Pues si te dijera que existe una sola, te inquietarías, ya que en unos se presenta feliz, y en otros se presenta infeliz; y una cosa no puede ser al mismo tiempo feliz e infeliz. Si te dijera que al mismo tiempo hay una sola y varias, te reirías, y no me resulta fácil hacer que contengas tu risa. Si dijera únicamente que hay muchas me estaría riendo de mí mismo.* Luego parece ridículo que haya varias almas para varios hombres.

3. Todo lo que se distingue de otro, se distingue porque posee alguna naturaleza determinada. Es así que el intelecto posible está en potencia respecto de toda forma, sin tener ninguna en acto. Luego al intelecto posi-

---

[1] Cfr. *STh* I q76 a2; *In II Sent* d17 q2 a1; *CG* II 59; 73 75; *In De An* III lect.7 8; *De Un Int* 4 5; *Com Th* 85.

[2] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VI, 2 (1139a 27-30). Cfr. Tomás de Aquino, *In Ethic* VI lect.2 n130 (Spiazzi).

[3] San Agustín, *De quantitate animae*, cap. 32, 69 (PL 32, 1073).

ble no le es propio distinguirse; luego, tampoco multiplicarse, de modo que haya muchos intelectos para varias almas.

4. El intelecto posible está despojado de todo inteligible, puesto que nada hay en el intelecto antes de entender, como se dice en el libro III *Sobre el alma*[4]. Pero, como en el mismo lugar se dice, el intelecto está despojado de sí mismo, y así, no hay cómo pueda multiplicarse entre varios.

5. En aquellas cosas que son distintas y múltiples, conviene que exista algo común a todas: pues a varios hombres les es común ser hombre, y a varios animales ser animal. Pero el intelecto posible nada tiene de común con respecto a otro intelecto posible, como se dice en el libro III *Sobre el alma*[5]. Luego no puede haber intelectos posibles distintos y múltiples.

6. Como dice el rabino Moisés[6], aquellas cosas que existen separadas de su materia, no se multiplican a no ser según la relación de causa y causado. Pero el intelecto de un hombre, o un alma, no es causa de otro intelecto o de otra alma. Luego siendo el intelecto posible separado, como se dice en el libro III *Sobre el alma*[7], no habrá múltiples intelectos posibles.

7. Dice el Filósofo en el libro III *Sobre el alma*[8], que una misma cosa es el intelecto y lo inteligido. Es así que lo inteligido es uno mismo para todos. Luego el intelecto posible es uno para todos los hombres.

8. Lo inteligido es universal, porque es uno en muchos. Pero la forma inteligida no adquiere esta unidad por parte de la cosa: pues la forma de hombre no existe en las cosas sino de modo individuado y multiplicado en muchos. Luego su unidad le viene del intelecto. Por tanto, el intelecto es uno en muchos.

9. Dice el Filósofo en el libro III *Sobre el alma*[9] que el alma es el lugar de las especies. Pero el lugar es común a las diversas cosas que lo ocupan. Luego el alma no se diversifica según los diversos hombres.

---

4 Aristóteles, *De anima*, III, 4 (429a 21-22).

5 Aristóteles, *De anima*, III, 4 (429b 22-25).

6 Salomón Moisés Maimónides, *Dux seu director dubitantium aut perplexorum*, II, folio 39r, proposición XVI.

7 Aristóteles, *De anima*, III, 4 (429b 5).

8 Aristóteles, *De anima*, III, 4 (430a 3-4).

9 Aristóteles, *De anima*, III, 4 (429a 27-29).

10. *Pero podríase replicar* que el alma es el lugar de las especies, porque las contiene. *Pero, en cambio*, así como el intelecto contiene a las especies inteligibles, así también el sentido contiene a las especies sensibles. Por consiguiente, si el intelecto es el lugar de las especies, porque las contiene, por la misma razón también el sentido será lugar de las especies, lo cual es contrario a lo que dice el Filósofo en el libro III *Sobre el alma*[10], de que el alma es el lugar de las especies, excepto que no lo es toda ella, sino sólo el alma intelectiva.

11. Nada actúa sino donde está. Pero el intelecto posible actúa dondequiera: pues conoce lo que está en el cielo, lo que está en la tierra, y lo que está dondequiera. Luego el intelecto posible está dondequiera y así es uno para todos.

12. Lo que está determinado a ser una cosa particular, posee una materia determinada, porque la materia es principio de su individuación. Pero el intelecto posible no está limitado por la materia, como se demuestra en el libro III *Sobre el alma*[11]. Luego el intelecto posible no está determinado a ser algo particular, y por ello es uno en todos.

13. *Pero podríase replicar* que la materia en la que se halla el intelecto posible, es también la que lo delimita, es decir, el cuerpo humano. —*Pero, en cambio*: los principios individuantes deben pertenecer a la esencia de los individuado. Pero el cuerpo no pertenece a la esencia del intelecto posible. Luego éste no puede ser individuado por el cuerpo, y por consiguiente, tampoco multiplicarse.

14. Dice el Filósofo en el libro I *Sobre el cielo*[12], que si existiesen muchos mundos, existirían muchos cielos primeros. Pero si existiesen muchos cielos primeros, existirían muchos primeros motores; y así los primeros motores serían materiales. Luego por la misma razón, si hubiese varios intelectos posibles para varios hombres, el intelecto posible sería material, lo cual es imposible.

15. Si hubiese varios intelectos posibles para varios hombres, convendría que permaneciesen aquéllos al corromperse los cuerpos de éstos. Pero

---

10 Aristóteles, *De anima*, III, 4 (429a 27-29).

11 Aristóteles, *De anima*, III, 4 (429a 18-30).

12 En realidad la cita corresponde a: Aristóteles, *Metaphysica*, XII, 8 (1074a 31-38).

entonces, no pudiendo haber en ellos más diferencia que la procedente de sus formas, convendrá que difieran por su especie. Luego al corromperse el cuerpo, las formas no obtienen otra especie, porque nada cambia de especie a especie a no ser que se corrompa; e incluso antes de la corrupción de sus cuerpos las formas se distinguían por su especie. Es así que el hombre toma su especie del alma intelectiva, luego los diversos hombres no pertenecerían a una misma especie; lo cual evidentemente es falso.

16. Lo que está separado del cuerpo, no puede multiplicarse según los cuerpos. Pero el intelecto posible está separado del cuerpo, como lo demuestra el Filósofo en el libro III *Sobre el alma*[13]. Luego no puede multiplicarse o distinguirse según los cuerpos; y así no hay varios intelectos posibles para varios hombres.

17. Si hubiese varios intelectos posibles habría varias especies inteligibles. Por tanto serían formas individuales. Pero las formas individuales no son inteligibles sino en potencia. Pues es necesario que sea abstraído de ellas el universal, que es lo propiamente inteligido. Por consiguiente, las formas que están en el intelecto posible serán inteligibles sólo en potencia. Y así el intelecto posible no podrá mediante ellas conocer en acto; lo cual carece de sentido.

18. Lo agente tiene algo en común con lo paciente, y el motor tiene algo en común con lo movido. Ahora bien, las imágenes son al intelecto posible que hay en nosotros, como lo agente es a lo paciente y el motor es a lo movido. Luego el intelecto que hay en nosotros tiene algo en común con las imágenes. Pero el intelecto posible nada tiene en común con algo[14], como se dice en el libro III *Sobre el alma*[15]. Luego el intelecto posible es distinto del intelecto que hay en nosotros. Y así el intelecto posible no se multiplica según los diversos hombres.

19. Cada cosa, en cuanto es, es una. Por consiguiente, aquello cuyo ser no depende de otro, tampoco su unidad depende de otro. Pero el ser del intelecto posible no depende del cuerpo, pues de otro modo se destruiría al destruirse el cuerpo. Luego la unidad del intelecto posible no depende del

---

13 Aristóteles, *De anima*, III, 4 (429a 24-27).

14 Se refiere a que no está mezclado con nada.

15 Aristóteles: *De anima*, III, 4 (429a 23-24).

cuerpo, y por consiguiente, tampoco su multiplicación. Por consiguiente, el intelecto posible no se multiplica según los diversos cuerpos.

20. Dice el Filósofo en el libro VIII de la *Metafísica*[16], que aquellas cosas que son forma solamente[17], son lo mismo que su esencia, es decir, que su naturaleza específica. Pero el intelecto posible o alma intelectiva es forma solamente. Pues si se compusiera de materia y forma, no sería forma de otro. Luego el alma intelectiva es su misma naturaleza específica. Por consiguiente, si la naturaleza específica es una en todas las almas intelectivas, no puede suceder que el alma intelectiva se multiplique entre varios.

21. El alma no se multiplica según los cuerpos, a no ser en cuanto está unida al cuerpo. Es así que el intelecto posible pertenece a aquella parte del alma por la cual excede a su unión con el cuerpo. Luego el intelecto posible no se multiplica según los diversos hombres.

22. Si el alma humana se multiplica según la multiplicación de los cuerpos, y el intelecto posible se multiplica con la multiplicación de las almas, entonces, dado que es necesario que las especies inteligibles se multipliquen si el intelecto posible se multiplica, sólo queda afirmar que el primer principio de la multiplicación será la materia corporal. Pero lo que se multiplica según la materia es individual, y no inteligible en acto. Por consiguiente, las especies que hay en el intelecto posible no serán inteligibles en acto, lo cual carece de sentido. Por tanto, el alma humana y el intelecto posible no se multiplican en muchos.

PERO EN CONTRA:

1. El hombre conoce mediante el intelecto posible. Pues se dice en el libro III *Sobre el alma*[18] que el intelecto posible es aquello por lo que conoce el alma. Por consiguiente, si hubiese un solo intelecto posible para todos, se

---

[16] Aristóteles: *Metaphysica*, VIII, 6 (1045a 36-1045b 7).

[17] Es decir, que no interviene la materia en su composición.

[18] Aristóteles, *De anima*, III, 4 (429a 23).

seguiría que lo que uno conoce, lo conoce otro; lo cual está claro que es falso.

2. El alma intelectiva es al cuerpo, lo que la forma es a la materia, y el motor es al instrumento. Pero toda forma requiere una determinada materia, y todo motor determinados instrumentos. Por consiguiente es imposible que haya una sola alma intelectiva para varios hombres.

RESPUESTA. Debe decirse que esta cuestión depende en cierto modo de otra anterior. En efecto, si el intelecto posible es una sustancia separada, en cuanto a su ser, del cuerpo, es necesario que sea uno solo, ya que las cosas que están separadas del cuerpo en cuanto al ser, no pueden multiplicarse de ningún modo según la multiplicación de los cuerpos. En todo caso, la unidad del intelecto requiere de una consideración especial porque encierra una dificultad especial.

En efecto, a primera vista parece ser imposible que haya un solo intelecto para todos los hombres. Pues es manifiesto que el intelecto posible se halla frente a las conclusiones de las ciencias, como la perfección primera frente a la segunda, y mediante el intelecto posible somos sabedores en potencia: esto es lo que nos permite hablar de un intelecto posible. Mas las conclusiones de las ciencias no son las mismas para todos, toda vez que nos encontramos con que algunos poseen conocimientos de los que otros carecen. Y por esto parece imposible y carente de sentido que no haya la misma perfección segunda[19] para todos los hombres si existiera una perfección primera para todos ellos; así como es imposible que un sujeto primero se halle en acto y en potencia respecto de la misma forma, o que una superficie sea blanca al mismo tiempo en acto que en potencia.

Mas algunos se esfuerzan por evadir este inconveniente sosteniendo que el intelecto posible puede ser uno para todos, porque las especies inteligibles en las que consisten las conclusiones de la ciencia, poseen un doble sujeto, como se ha dicho: a saber, las imágenes y el intelecto posible. Y, por un lado, las imágenes en cuanto tales no son las mismos para todos, ni las especies inteligibles son las mismas para todos; pero, por otra, en cuanto están ya en el intelecto posible, son las mismos. De aquí se sigue que algu-

---

19 Se refiere a los conocimientos, a las conclusiones de las ciencias.

no tiene un conocimiento del que otro carece debido sólo a la diversidad de imágenes.

Pero este argumento carece de fuerza por lo que ya hemos dicho más atrás[20]. Pues las especies no son inteligibles en acto a no ser en cuanto son abstraídas de las imágenes, y se hallan en el intelecto posible. Por consiguiente, la diversidad de las imágenes no puede ser causa de la unidad o multiplicidad de alguna perfección segunda, es decir, de los conocimientos inteligibles. Y tampoco los conocimientos poseídos se encuentran como en su sujeto en alguna parte perteneciente al alma sensitiva, tal como sostienen.

Pero aún otra cosa más difícil se presenta para los que consideran que el intelecto posible es uno solo para todos. Pues está claro que la operación de entender se origina a partir del intelecto posible, como de su principio primero, mediante el cual entendemos así como la operación de sentir se origina a partir de una potencia sensitiva. Y aunque más arriba[21] ya se haya mostrado que si el intelecto posible estuviera separado del hombre en cuanto a su ser, no sería posible que el entender, que es propio del intelecto posible, fuese de este hombre o aquél, sin embargo, suponiendo que ello fuese verdad[22], se seguiría que este hombre o aquél entiende bajo la misma intelección del intelecto posible[23]. Ahora bien, una operación no puede multiplicarse a no ser por dos causas: por parte de los objetos, o por parte del principio de operación. Sin embargo, puede añadirse una tercera por parte del tiempo: como cuando una operación es ejecutada intermitentemente. Luego la misma intelección que es operación del intelecto posible, puede sin duda multiplicarse según sus objetos, de modo que una cosa es entender a un hombre y otra entender un caballo; y también puede multiplicarse según el tiempo, de modo que una cosa es conocer numéricamente lo que sucedió ayer, y otra lo que sucedió hoy, siempre que la operación se ejecute de manera discontinua. Mas *la intelección no puede multiplicarse por*

---

[20] En el artículo anterior.

[21] En el artículo anterior.

[22] Que el intelecto posible estuviese separado según su ser del hombre.

[23] Bajo una sola intelección para ambos hombres.

parte del principio de operación, si el intelecto posible es uno solo[24]. Por consiguiente, si la intelección del intelecto posible es la misma para este hombre y para aquél, es verdad que podrá haber alguna intelección para este hombre y otra para aquél, si entienden cosas diversas, debido a la diversidad de imágenes a la que se refieren[25]. Y de modo semejante, en lo referente a varios hombres que entienden simultáneamente lo mismo, la misma intelección podrá multiplicarse, si uno entiende hoy y otro mañana, lo que también puede referirse a las diversas imágenes de que se dispone. Pero si dos hombres entendiesen el mismo objeto y al mismo tiempo, sería necesario que la intelección fuese una y la misma numéricamente[26] para ambos, lo cual es manifiestamente imposible. Por consiguiente, es imposible que el intelecto posible mediante el cual entendemos formalmente, sea uno para todos.

Pero si por intelecto posible entendiésemos el principio activo[27] que hace que entendamos a través de un principio de intelección presente ya en nosotros, aquella posición[28] sería más razonable. Pues una misma cosa puede mover a varias para que operen, pero el que las otras operen formalmente por causa de la primera, es absolutamente imposible. Asimismo, las formas y las especies de las cosas naturales son conocidas por sus operaciones propias[29]. Mas la operación propia del hombre, y por la cual es hombre, es la intelección y el uso de razón. De donde es necesario que el principio de su operación, es decir, el intelecto, sea aquello por lo que el hombre se constituye en su especie, y no en virtud de su alma sensitiva u otra facultad. Por consiguiente, si el intelecto posible fuese una cierta sus-

---

24 Si el intelecto posible es uno solo para todos los hombres, no podría haber varias intelecciones para cada uno de ellos, sino que -si todos conocieran el mismo objeto y al mismo tiempo- sería necesario que hubiese una misma operación de conocer para todos, lo cual es imposible de sostener según Santo Tomás, como a continuación lo dirá.

25 Los que creen que hay un mismo intelecto posible para todos.

26 Pues habría una sola operación de conocimiento, y además un solo agente para tal operación.

27 Se refiere a un principio superior al intelecto posible de cada uno de los hombres, el cual funge como motor, como a continuación lo dirá.

28 Según la cual hay un intelecto para todos.

29 Otra forma de decir lo que se condensa bajo el conocido aforismo: «operatio sequitur esse».

tancia separada para todos los hombres, seguiríase que todos los hombres se constituirían en su especie por una sola sustancia separada, posición parecida a la de las ideas y que encierra la misma dificultad.

Por ello debe decirse absolutamente que el intelecto posible no es uno en todos, sino que se multiplica en los diversos hombres. Y que las facultades o potencias del alma humana, se multiplican conforme se multiplican las almas mismas. Esta multiplicación debe atender al siguiente aspecto. Si hubiese algo común o que estuviese bajo la razón de algo común y admitiese multiplicación material, sería necesario que eso común se multiplicase según el número, pero permaneciese la misma especie para todos, como sucede con la carne y los huesos que pertenecen a la razón de ser del animal. Por eso la distinción de los animales hecha según estas carnes o aquéllas, crea una diversidad para ellos en cuanto a su número, mas no en cuanto a su especie.

Como ha quedado claro por lo dicho en otro lugar[30], pertenece a la razón de ser del alma humana el que sea susceptible de unirse al cuerpo, ya que el alma no posee por sí misma su especie completa, sino que interviene en el compuesto como complemento de la especie. Por tanto el hecho de que sea susceptible de unirse a este cuerpo o aquél, también multiplica al alma en cuanto al número, mas no en cuanto a la especie, así como esta blancura se distingue de aquélla sólo numéricamente, porque una pertenece al ser de este sujeto y otra a la de aquél. Pero el alma humana se distingue de las otras formas por el hecho de que no depende del cuerpo para existir; de ahí que tampoco su ser concreto individuado dependa de su cuerpo. Pues todo lo que es uno, es en sí mismo indiviso y distinto de los otros.

1. A LO PRIMERO, por tanto, debe decirse que la verdad es una adecuación del intelecto con la cosa. Así, pues, la verdad que varios comprenden es una, cuando las diversas concepciones que se tienen de ella se adecuan a la misma cosa.

2. A LO SEGUNDO debe decirse que Agustín sería objeto de burla, no si dijera que hay muchas almas, sino si dijera que hay muchas almas única-

---

[30] Arts. 1 y 2 de esta obra, así como en *De Spirit Creat* 3.

mente: es decir, si dijera que hay muchas en cuanto a su número y en cuanto a su especie.

3. A LO TERCERO debe decirse que el intelecto posible no se multiplica en varios sujetos conforme a la diferencia de una forma, sino de acuerdo a la multiplicación de la sustancia del alma, cuya potencia es.

4. A LO CUARTO debe decirse que no le es necesario a todo intelecto despojarse de aquello que conoce, sino sólo al intelecto en potencia, como también a todo recipiente le es necesario despojarse de la naturaleza de lo recibido. De ahí que si hay algún intelecto que sea sólo acto, como el intelecto divino, se entenderá a sí mismo. En cambio el intelecto posible se dice que es inteligible, lo mismo que las demás cosas inteligibles; porque se entiende a sí mismo mediante la especie inteligible de otros inteligibles; pues por medio del objeto conoce su operación, y a través de ésta llega a conocerse a sí mismo.

5. A LO QUINTO debe decirse que aunque el intelecto posible no comparte nada con alguna de las naturalezas sensibles de las que toma sus inteligibles, con todo, un intelecto posible comparte con otro la especie a la cual pertenecen ambos.

6. A LO SEXTO debe decirse que en aquellas cosas que están separadas de la materia según su ser, no puede haber otra distinción que la que procede de su especie. Mas las diversas especies se constituyen en diversos grados. Por lo que se asemejan a los números en los que se diversifican tales especies. De aquí que, según la posición de aquellos que dicen que lo ontológicamente inferior es causado por lo superior, se siga que en aquello que está separado de la materia opere una multiplicación según la relación de causa y causado. Pero esta posición no es sostenible según la fe. Además, el intelecto posible no es una sustancia separada de la materia según su ser, por lo que este argumento no se aviene a nuestro propósito.

7. A LO SÉPTIMO debe decirse que ciertamente las especies inteligibles por las que el intelecto entiende formalmente existen en el intelecto posible de este hombre o aquél, por lo cual hay varios intelectos posibles; sin embargo, lo conocido mediante este tipo de especies es algo uno, si consideramos el contenido habido de la cosa inteligida; porque el universal conocido por ambos hombres es el mismo para todos. Además, el que mediante muchas especies multiplicadas en diversos sujetos pueda ser conocida la

misma cosa por todos, se debe a la inmaterialidad de las especies, las cuales representan una cosa sin las condiciones materiales que la individúan, por lo que una misma naturaleza según su especie puede multiplicarse numéricamente en diversos sujetos.

8. A LO OCTAVO debe decirse que, según los platónicos[31], la causa de que comprendamos lo universal no procede del intelecto, sino de la cosa misma. Dado que sólo si una cosa es participada por muchos nuestro intelecto entiende algo que es uno en muchos, parecería que el intelecto es inútil si no tiene algo que le responde en la cosa[32]. Por ello se vieron obligados a establecer las ideas, por cuya participación se constituyen en su especie también las cosas naturales, y así es como nuestros intelectos llegan a conocer los universales. Pero según la opinión de Aristóteles[33], sólo por el intelecto conocemos lo que es uno en muchos haciendo abstracción de los principios individuantes. Sin embargo, el intelecto no es inútil o falso sólo por no haber algo ideal abstracto en la realidad. Porque en aquellas cosas que se dan al mismo tiempo, una[34] puede ser correctamente comprendida o nombrada, sin comprender o nombrar correctamente a la otra[35]; aunque entre aquellas cosas que se dan al mismo tiempo, no es posible que una sea correctamente comprendida o nombrada, sin que exista la otra. Así, pues, es posible comprender y nombrar correctamente aquello que, siendo de la naturaleza de la especie, está en algún individuo, y en lo cual se asemeja a otros individuos, sin tener que considerar los principios que lo individúan, y conforme a los cuales se distingue de todos los demás[36]. Así, pues, por su abstracción[37], el intelecto causa la unidad del universal, no porque sea uno en todos, sino porque es inmaterial.

---

31 Cfr. Platón, *República*, 475E-476A; 478E-480A.

32 Es decir, el universal que existe en nuestro intelecto por participación de la cosa es lo único que sirve de correlato real con la cosa. Por eso, si no hay participación con la cosa, no hay universal, y por tanto mi intelecto se vuelve inútil para conocer.

33 Aristóteles, *De anima*, III, 4 (429b 20-22).

34 En nuestro caso, lo universal.

35 Los principios individuantes.

36 Pero si no hubiese principios individuantes en una cosa, no sería posible conocer lo que en ésta hay de universal.

37 La abstracción de los principios individuantes hecha por el intelecto.

9. A LO NOVENO debe decirse que el intelecto es el lugar de las especies porque contiene especies. De ello no se sigue que el intelecto posible sea uno solo para todos los hombres, sino uno y común a todas las especies inteligibles.

10. A LO DÉCIMO debe decirse que el sentido no recibe especies sin su órgano, y por ello el sentido no se dice lugar de las especies como el intelecto.

11. A LO UNDÉCIMO debe decirse que el intelecto posible puede operar dondequiera, no porque su operación sea dondequiera, sino porque su operación tiene por objeto aquello que está dondequiera.

12. A LO DUODÉCIMO debe decirse que aunque el intelecto posible no tenga una materia determinada, con todo, la sustancia del alma, de la cual es potencia, posee una materia determinada, no de la cual (*ex qua*) está hecha, sino en la cual (*in qua*) se encuentra.

13. A LO DECIMOTERCERO debe decirse que los principios individuantes de todas las formas, no pertenecen a la esencia de éstas, pero esto sólo es verdad en las cosas compuestas.

14. A LO DECIMOCUARTO debe decirse que el primer motor del cielo está absolutamente separado de la materia, según su ser; por lo que de ninguna manera puede multiplicarse numéricamente. Mas no ocurre algo semejante con el alma humana.

15. A LO DECIMOQUINTO debe decirse que las almas separadas no se distinguen por su especie sino numéricamente, por ser susceptibles de unirse a tal o a tal cuerpo.

16. A LO DECIMOSEXTO debe decirse que aunque el intelecto posible esté separado del cuerpo en cuanto a su operación, es una potencia del alma, que es acto del cuerpo.

17. A LO DECIMOSÉPTIMO debe decirse que las cosas no son inteligibles en potencia por ser individuales, sino por ser materiales. Por lo que las especies inteligibles que son recibidas inmaterialmente por el intelecto, aun siendo individuales, son inteligibles en acto. Esto también se aplica entre

quienes suponen que el intelecto posible es uno solo[38]: porque si el intelecto posible es uno, como cierta sustancia separada, es necesario que sea individual, como lo son las ideas de Platón sobre las que Aristóteles[39] discute. Por la misma razón, las especies inteligibles existentes en dicho intelecto serían, por un lado, individuales y, por otro, serían diversas según los diversos intelectos separados, pues toda inteligencia estaría llena de formas inteligibles.

18. A LO DECIMOCTAVO debe decirse que la imagen mueve al intelecto en la medida que es hecha inteligible en acto por virtud del intelecto agente, respecto al cual se compara el intelecto posible como la potencia al agente, y así es como se relaciona con él.

19. A LO DECIMONOVENO debe decirse que aunque el ser del alma intelectiva no dependa del cuerpo, posee naturalmente la relación a un cuerpo para perfección de su especie[40].

20. A LO VIGÉSIMO debe decirse que aunque el alma humana no tenga a la materia como parte de sí misma, con todo el alma es forma de un cuerpo. Y por eso su esencia (*quod quid erat esse*) incluye relación a un cuerpo.

21. A LO VIGESIMOPRIMERO debe decirse que aunque el intelecto posible se eleve por encima del cuerpo, con todo, no se eleva sobre toda la sustancia del alma, la cual se multiplica según la relación a los diversos cuerpos.

22. A LO VIGESIMOSEGUNDO debe decirse que dicho argumento procedería en caso de que el cuerpo se uniera al alma de tal modo que abarcara toda la esencia y capacidad de ésta. Pues, de este modo, sería necesario que todo lo que hay en el alma fuese material. Pero esto no sucede así, como ya se ha mostrado. De donde dicho argumento no procede.

---

38 Porque con respecto al hecho de que "algo es inteligible en potencia por ser material y no por ser individual", poco importa que haya un solo entendimiento o muchos (Tomás de aquino, *STh* I q76 a2 ad3m).

39 Aristóteles, *Metaphysica*, VII, 14 (1039a 24-26); 15 (1040a 8-9).

40 Aunque la expresión puede referirse a la perfección de la especie inteligible (perfección del alma intelectiva) más bien parece referirse a que el cuerpo sirve al alma intelectiva para perfección de la especie humana. Como dirá a continuación (Ad21m): «su esencia incluye la pertenencia a un cuerpo».

ARTÍCULO 4

SI ES NECESARIO ADMITIR UN INTELECTO AGENTE[1]

Y PARECE QUE NO ES ASÍ.

1. En efecto, lo que puede hacerse empleando una sola cosa por su naturaleza, no se hace empleando muchas. Pero al hombre le basta un solo intelecto para poder entender, es decir, el intelecto posible. Luego no es necesario admitir un intelecto agente.

—*Demostración de la media*: Potencias arraigadas en una sola esencia del alma, padecen ellas mismas entre sí; por lo cual, a partir del movimiento producido en la potencia sensitiva, sucede que algo queda retenido en la imaginación; pues la imaginación es un movimiento producido por el sentido en acto, como se afirma en el libro III *Sobre el alma*[2]. Por tanto, si el intelecto posible está en nuestra alma, y no es una sustancia separada como se había dicho más arriba, es necesario que esté en la misma esencia del alma junto con la imaginación. Luego el movimiento de la imaginación redunda en el intelecto posible; y así no es necesario postular un intelecto agente que haga inteligibles las imágenes.

2. El tacto y la vista son potencias distintas. Pero resulta que un ciego, mediante lo percibido por su tacto, pone en movimiento su imaginación a fin de imaginar lo que sólo es captado por la vista; esto tiene lugar porque

---

1 Cfr. *STh* I q79 a3; *CG* II 77; *De Spirit Creat* a9; *Com Th* 83; *In De An* III lect.10.

2 Aristóteles, *De anima*, III, 3 (428b 30-429a 2).

la vista, lo mismo que el tacto, radican en una misma esencia del alma. Por la misma razón, si el intelecto posible es una potencia del alma, a partir del movimiento de la imaginación resultará algo en el intelecto posible; y así, no es necesario postular un intelecto agente.

3. La razón de admitir un intelecto agente, es poner en acto los inteligibles que están en potencia. Pero algunos inteligibles se ponen en acto porque son abstraídos de la materia y de las condiciones materiales. La razón por la que se pone el intelecto agente es abstraer las especies inteligibles de la materia. Pero esto puede hacerse sin necesidad de un intelecto agente; pues si el intelecto posible es inmaterial, es necesario que reciba inmaterialmente lo que recibe, ya que todo lo recibido está en el recipiente según el modo de éste.

4. Aristóteles, en el libro III *Sobre el alma*[3], asimila el intelecto agente a la luz. Pero la luz no es necesaria para ver, sino en la medida en que hace que lo diáfano sea luminoso en acto; pues el color por sí mismo es visible y es quien motiva la luminosidad, como se dice en el libro II *Sobre el alma*[4]. Pero el intelecto agente tampoco tiene necesidad de hacer al intelecto posible apto para la recepción, pues a éste le basta con ser lo que es para estar en potencia respecto de los inteligibles. Luego no es necesario admitir un intelecto agente.

5. La misma relación que hay entre el entendimiento y los objetos inteligibles se da entre los sentidos y los objetos sensibles. Mas para que el sentido sea movido por los objetos sensibles no hay necesidad de un agente, aunque existan espiritualmente en el sentido, el cual recibe las cosas sensibles sin materia, como se dice en el libro III *Sobre el alma*[5]; y a través del medio recibe espiritualmente las especies de los sensibles: lo cual es evidente porque en la misma parte del medio[6], se recibe la especie de los contrarios, como la del blanco y del negro. Luego los inteligibles tampoco tienen necesidad de algún otro intelecto agente.

---

3 Aristóteles, *De anima*, III, 5 (430a 15-16).

4 Aristóteles, *De anima*, II, 7 (418a 31-418b 2).

5 Aristóteles, *De anima*, III, 2 (425b 24).

6 El sentido como término medio, o sea, el *sentido común*.

6. Para que algo que está en potencia se actualice, tratándose de cosas naturales, es suficiente algo del mismo género que esté en acto, como la materia que está en potencia de ser fuego, llega a hacerse fuego en acto a través de un fuego que ya está en acto. Así, pues, para que el intelecto, que en nosotros está en potencia, llegue a ponerse en acto, no se requiere sino de un intelecto en acto, o del mismo sujeto que intelige; como cuando llegamos al conocimiento de las conclusiones, a partir del conocimiento de los principios que nuestro propio intelecto posee, o de otro modo, como cuando alguien aprende con ayuda del profesor. Por lo tanto, no es necesario, por lo que se ve, un intelecto agente.

7. La razón de admitir un intelecto agente, es iluminar nuestras imágenes, así como la luz del sol ilumina los colores. Pero para nuestra iluminación es suficiente la luz divina, *que ilumina a todo hombre que viene a este mundo*[7]. Por lo tanto, no es necesario admitir un intelecto agente.

8. El acto del entendimiento es entender. Así, pues, si existiesen dos entendimientos, es decir, uno agente y otro posible, existirían en un solo hombre dos intelecciones, lo cual parece inconveniente.

9. Parece que la especie inteligible viene a consumar la labor del entendimiento. Así, pues, si existiesen dos entendimientos, es decir, uno posible y otro agente, existirían dos intelecciones, lo cual parece superfluo.

PERO EN CONTRA:

Está la opinión de Aristóteles en el libro III *Sobre el alma*[8], según la cual, dado que en toda naturaleza hay algo que se comporta como agente y algo que está en potencia, es necesario que en el alma existan estas dos cosas, de las cuales una es el intelecto agente, y la otra el intelecto posible.

---

7 *Ioannis Ev* I 9.

8 Aristóteles, *De anima*, III, 5 (430a 10-14).

RESPUESTA. Debe decirse que es necesario admitir un intelecto agente. Y para comprenderlo mejor, es preciso considerar, que, debido a que el intelecto posible está en potencia respecto a los inteligibles, es necesario que dichos inteligibles muevan al intelecto posible. Pero lo que no es, no puede mover nada. Efectivamente, lo que es inteligible mediante el intelecto posible[9], no existe en la naturaleza de las cosas en cuanto inteligible[10], pues nuestro intelecto posible entiende lo que es común en muchos y acerca de muchos. Pero esto no se halla existiendo en la naturaleza de las cosas, como Aristóteles lo demuestra en el libro VII de la *Metafísica*[11]. Así, pues, si el intelecto posible tiene que ser movido por lo inteligible, *es necesario que de esta manera, lo inteligible sea producido por el intelecto*. Y como lo que es no puede estar en potencia respecto de aquello que él mismo ha hecho, so pena de dejar de ser lo que es, es necesario admitir, además del intelecto posible, un intelecto agente que haga en acto los inteligibles que mueven al intelecto posible. Mas los hace por abstracción de la materia y de las condiciones materiales, que son principios de individuación. Pues la naturaleza de la especie, en lo que se refiere a lo que por sí misma le pertenece, no tiene modo de multiplicarse en muchos[12]: sólo si los principios de individuación están fuera de su misma razón de ser, podrá el intelecto recibirla despojada de toda condición individuante; y así será recibida como algo uno. Y por la misma razón, el intelecto se allega a la naturaleza del género abstrayéndola de las diferencias específicas, como algo común en muchas especies y de muchas especies.

Ahora bien, si los universales existiesen por sí mismos en la naturaleza de las cosas, tal como afirman los platónicos[13], no habría necesidad de un intelecto agente; pues las mismas cosas inteligibles moverían al intelecto posible. Por lo cual, parece que Aristóteles[14], en virtud de esta necesidad,

---

9 Se refiere a los universales.

10 El universal (*eidos*) no es la forma informante (*morphé*) de la cosa.

11 Aristóteles, *Metaphysica*, VII, 13 (1038b 35-36).

12 La especie dotada de materia, no puede ser algo uno y común a muchos: para ello debe carecer de la misma.

13 Platón, *Timaeus*, 52A; *Phaedo*, 73-79. Cfr. Aristóteles, *Metaphysica*, I, 6 (987b 7-10); 9 (991b 2-3); III, 2 (997b 11).

14 Aristóteles, *Metaphysica*, I, 9 (990a 32 ss.); XIII, 1-9 (1076a 8 ss.).

fue llevado a admitir un intelecto agente, porque no era de la opinión de Platón acerca de las ideas. Con todo, en lo real existe algo que de suyo es inteligible en acto, como las sustancias inmateriales; pero en todo caso, el intelecto posible no puede lograr conocerlas; sino que llega de algún otro modo a su conocimiento, mediante aquello que abstrae de las cosas materiales y sensibles.

1. A LA PRIMERA, por lo tanto, debe decirse que nuestra intelección no puede producirse sólo mediante el intelecto posible. Pues el intelecto posible no puede entender sino cuando es movido por un inteligible, el cual, dado que no existe de antemano en lo real, es necesario que sea *hecho* por el *intelecto agente.* Mas, es verdad que dos potencias arraigadas en una sola sustancia del alma padecen ellas mismas entre sí; pero ese padecer puede entenderse de dos maneras: por un lado, cuando una potencia es entorpecida o totalmente apartada de su actividad en el momento que otra potencia opera intensamente[15]. Mas este caso no viene a nuestro propósito. Y por otro, cuando una potencia es movida por otra, como la imaginación por un sentido. Y verdaderamente esto es posible, porque las formas de la imaginación y del sentido son del mismo género; pues tanto unas como otras son individuales. Y por esto, las formas que están en el sentido pueden dejar huella en las formas que están en la imaginación, moviendo a la imaginación hacia algo semejante a ellas. Pero las formas de la imaginación, en cuanto que son individuales, no pueden ser causa de las formas inteligibles, dado que éstas son universales.

2. A LA SEGUNDA debe decirse que las especies recibidas en la imaginación por el sentido del tacto, no serían suficientes a la imaginación para producir las formas que pertenecen a la vista, si las formas recibidas a través de la vista no existiesen antes en el depósito de la memoria o de la imaginación. Pues un ciego de nacimiento no puede imaginarse un color a través de cualquier otra especie sensible.

3. A LA TERCERA debe decirse que la condición del recipiente no puede cambiar de género a la especie recibida. Con todo, puede cambiarla de

---

[15] Por ejemplo, si un sujeto contempla atentamente un fenómeno, es difícil que al mismo tiempo desee hacer otra cosa distinta.

modo de ser sin alterar el género al que pertenece[16]. Y de ahí que, siendo la especie universal de un género distinto al de la especie particular, no basta el puro conocimiento del intelecto posible para que las especies particulares que hay en la imaginación se hagan universales en aquél, sino que se requiere un intelecto agente que haga esto.

4. A LA CUARTA debe decirse que acerca de la luz existe una doble opinión, como afirma Averroes en su comentario al libro II *Sobre el alma*[17]. En efecto, algunos afirmaron que la luz es necesaria para ver, en cuanto que permite que los colores puedan poner en acto a la facultad visiva; como si el color no fuese visible por sí mismo, sino gracias a la luz. Pero parece que Aristóteles se aparta de esto, cuando afirma en el libro II *Sobre el alma*[18] que el color es visible por sí mismo, lo cual no sucedería si sólo adquiriese visibilidad gracias a la luz.

Y por eso, otros afirman de distinta manera, y mejor, que la luz es necesaria para ver, en cuanto que actúa sobre lo *diáfano* haciéndolo luminoso en acto; por lo cual afirma el Filósofo en el libro II *Sobre el alma*[19] que el color es motivo de la luminosidad en acto. Esto no impide que aquello que está en tinieblas, se parezca a aquello que está iluminado, pero no viceversa. En efecto, esto sucede a consecuencia de que lo diáfano, que rodea a la cosa visible, es necesario que sea iluminado para que sea recibida la especie visible, la cual, además, seguirá siendo visible mientras continúe el acto de la luz que ilumina a lo diáfano, aunque de cerca ilumine más perfectamente, y de lejos se debilite más[20]. Luego *la comparación entre la luz y el in-*

---

16 En efecto: el agua concentrada en un recipiente rojo, no es alterada en su género, pues no deja de ser un líquido. Lo único que ha conseguido hacer el recipiente con el agua, es modificar aparentemente su color, su modo de ser. Del mismo modo, si un recipiente es incapaz de hacer de un líquido, un color, el intelecto posible es incapaz de hacer de una forma particular, una forma universal, sólo por estar en aquél.

17 Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima*, II, 67, 13-21, ed. Crawford, p. 231.

18 Aristóteles, *De anima*, II, 7 (418a 29-30).

19 Aristóteles, *De anima*, II, 7 (418a 31-418b 2).

20 Para Aristóteles, el objeto de la facultad visiva es el color, que es visible por sí mismo, sólo por cuanto que contiene en sí la causa por la que es visible (tal como el sujeto es causa de su propia pasión). Pero el color no es visible por sí mismo, en cuanto que el color requiere de dos cosas sin las cuales no puede verse ni captar la vista la especie visible: lo diáfano y

telecto agente no es absoluta: toda vez que el intelecto agente es necesario para que haga que los inteligibles en potencia sean inteligibles en acto. Y esto quiso decir Aristóteles en el libro III *Sobre el alma*[21] cuando dijo que el intelecto agente es en cierto modo como la luz.

5. A LA QUINTA debe decirse que siendo el sensible algo particular, no deja impreso ni en el sentido ni en el medio, una especie de otro género; porque la especie, tanto en el medio como en el sentido, no es sino particular. En cambio, el intelecto posible recibe las especies de un género distinto al que tienen estando en la imaginación; ya que el intelecto posible recibe especies universales y la imaginación no contiene sino particulares. Y por esto, *tratándose de los inteligibles tenemos necesidad de un intelecto agente, pero tratándose de los sensibles no necesitamos otra potencia activa,* sino que todas las potencias sensitivas son potencias pasivas.

6. A LA SEXTA debe decirse que un intelecto posible ya actualizado no es suficiente para causar nuestro conocimiento, si no se presupone un intelecto agente. Pues si hablamos del intelecto en acto que está en el mismo sujeto que aprende, sucede que el intelecto posible de alguno está en potencia en relación con una cosa[22], y en acto en relación con otra[23]. Y por el hecho de estar en acto, puede ser reducido al acto aquello que está en potencia; como aquel que conociendo en acto los principios, conoce en acto las conclusiones que antes sólo conocía en potencia.

Pero en todo caso, el intelecto posible no puede tener un conocimiento actual de los principios sino en virtud del intelecto agente. Pues el conocimiento de los principios se produce desde las cosas sensibles, como se

---

la luz. Lo diáfano es el medio por el que podemos captar el color (aire, agua, vidrio,...) y la luz, la que emite el fuego, el sol, o un cuerpo celeste. Cuando lo diáfano está privado de luz, hay tinieblas, y por lo tanto, el color no es visible. En cambio, cuando lo diáfano es iluminado por la luz, se dice que lo diáfano está en acto, y por lo mismo, se dice que la luz es *acto de lo diáfano en cuanto diáfano*. Así, si lo diáfano no se hace en acto, sino por la luz que lo ilumina, y lo diáfano es el medio que requiere el color para ser captada la especie visible, se tiene que el color no es visible sino en la luz (y no por la luz, pues el color es visible por sí mismo).

21 Aristóteles, *De anima*, III, 5 (430a 15-16).

22 Con lo que no conoce: las conclusiones.

23 Con lo que conoce: los principios.

afirma al final de los *Analíticos posteriores*[24]. Y los inteligibles no pueden ser recibidos desde los sensibles sino por la abstracción del intelecto agente.

Y así, es evidente que el intelecto que está en acto respecto de los principios, no basta para reducir al intelecto posible de la potencia al acto si no hay un intelecto agente, el cual es considerado en esta reducción como el artesano, y los principios de la demostración como sus instrumentos. Y si hablamos del intelecto en acto de un maestro, es evidente que el maestro no causa el conocimiento del discípulo como agente interior, sino como un auxiliar exterior; del mismo modo que el médico sana en cuanto auxiliar exterior, mas la naturaleza como agente interior.

7. A LA SÉPTIMA debe decirse que así como en las cosas naturales cada género de ellas tiene sus propios principios de actuación, aunque Dios sea su causa agente, primera y común, así también se requiere una luz intelectual propia en cada hombre, aunque Dios sea la luz primera que ilumina a todos en común.

8. A LA OCTAVA debe decirse que *para dos intelectos*, es decir, el posible y el agente, hay dos acciones. Pues el acto del intelecto posible es la recepción de inteligibles; en cambio la acción del intelecto agente es la abstracción de inteligibles. Y sin embargo, *no se sigue que exista una doble intelección en el hombre*; puesto que es necesario que cada una de esas acciones incida en una misma intelección.

9. A LA NOVENA debe decirse que la misma especie inteligible se compara al intelecto agente y posible; pero al intelecto posible como a su recipiente, y al intelecto agente como al que la hace ser lo que es, mediante la abstracción.

---

24 Aristóteles, *Analytica posteriora*, II, 19 (100a 9-11).

ARTÍCULO 5

SI EL INTELECTO AGENTE ES UNO Y SEPARADO[1]

Y PARECE QUE ASÍ ES.

1. Pues dice el Filósofo en el libro III *Sobre el alma*[2], que el intelecto agente no es de naturaleza tal que unas veces entienda y otras no entienda. Pero nada es de tal naturaleza en nosotros. Luego el intelecto agente está separado y por consiguiente es uno para todos.

2. Es imposible que algo exista simultáneamente en potencia y en acto respecto de la misma cosa. Pero el intelecto posible está en potencia respecto de todos los inteligibles. Mas el intelecto agente está en acto respecto de los mismos, por ser lo que vuelve en acto las especies inteligibles. Por consiguiente parece imposible que en la misma sustancia del alma radique el intelecto posible y el intelecto agente. Y como el intelecto posible pertenece a la esencia del alma, es evidente que el intelecto agente será separado.

3. *Pero podríase replicar* que el intelecto posible está en potencia respecto de los inteligibles, y el intelecto agente está en acto respecto de los mismos, como dos cosas distintas. —*Pero, en cambio*: el intelecto posible no está en potencia respecto de los inteligibles en cuanto que ya los posee, porque en este caso, ya está en acto. Por consiguiente sólo está en potencia respecto

---

1 Cfr. *STh* I q79 aa.4-5; *In II Sent* d17 q2 a1; *CG* II 76 78; *In De An* III lect.10; *De Spirit creat* a10; *Com Th* 86; *De Ver* q10 a6.

2 Aristóteles, *De anima*, III, 5 (430 a 22).

de las especies inteligibles que existen en las imágenes. Pero respecto de las especies que existen en las imágenes, el intelecto agente es acto, porque mediante la abstracción las hace inteligibles en acto. Luego el intelecto agente está en potencia respecto de los inteligibles, en el sentido de que *hace* (*ut faciens*) que se conviertan en tales.

4. En el libro III *Sobre el alma*[3], el Filósofo atribuye al intelecto agente cosas que no parecen corresponder sino a una sustancia separada, como por ejemplo que "*sólo esto es perpetuo, incorruptible y separado*". Por consiguiente, el intelecto agente es una sustancia separada, según parece[4].

5. El intelecto no depende de la complexión corporal, puesto que está absuelto de órgano corporal. Pero nuestra facultad de entender varía según las diversas complexiones. Por tanto una facultad como la que tenemos no está destinada a un intelecto que esté en nosotros, y por ello, parece que el intelecto agente está separado.

6. El agente y el paciente son suficientes para obrar. Por consiguiente, si el intelecto posible, que se encuentra como paciente durante la intelección, es algo de nuestra alma, como se ha mostrado anteriormente, y el intelecto agente también es algo de nuestra alma, parece que tenemos en nosotros lo suficiente para poder entender. Por tanto no tenemos necesidad de otra cosa para entender, lo cual evidentemente es falso. Pues también necesitamos de los *sentidos*, de los cuales tomamos la experiencia para conocer. Por eso el que carece de un sentido como la vista, carece también del conocimiento de los colores. También necesitamos para entender de la enseñanza de un *maestro*, y de la iluminación procedente de *Dios*, según se dice en *Juan* I, 9: "Era la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo"[5].

---

[3] Aristóteles, *De anima*, III, 5 (430a 17-19).

[4] Esta objeción es importante desde el punto de vista filológico y hermenéutico, pues revela cómo debe entenderse el texto de Aristóteles según Santo Tomás. Ya se ve que su respuesta es polémica con relación a lo que tradicionalmente se ha sostenido por los demás comentaristas de Aristóteles.

[5] Esta objeción también es importante porque habla de Dios como condición del conocimiento humano.

7. El intelecto agente es a los inteligibles, lo que la luz es a los visibles, como se afirma en el libro III *Sobre el alma*[6]. Pero una sola luz separada, como la del sol, basta para hacer que todas las cosas sean visibles en acto. Luego para hacer que todas las cosas sean inteligibles en acto, basta una sola luz separada. Y así no hay ninguna necesidad de poner el intelecto agente en nosotros.

8. El intelecto agente es semejante al arte, como se afirma en el libro III *Sobre el alma*[7]. Pero el arte es un principio separado de su obra. Luego también el intelecto agente es un principio separado.

9. La perfección de cualquier clase consiste en asemejarse a su causa agente. En este caso, se dice que lo generado es perfecto cuando alcanza su semejanza con lo generante, de modo que una obra es perfecta cuando consigue asemejarse a la forma que de ella posee el artífice. Por tanto si el intelecto agente es algo de nuestra alma, la felicidad y la perfección última de nuestra alma consistirá en algo de ella misma, lo cual evidentemente es falso. Pues de este modo el alma habría de disfrutar de sí misma. Luego el intelecto agente no está en nosotros.

10. El agente es más noble que el paciente, como se dice en el libro III *Sobre el alma*[8]. Por tanto, si el intelecto posible está de algún modo separado, el intelecto agente estará aún más separado. Pero esto no podría suceder a no ser que se suponga absolutamente fuera de la sustancia del alma.

PERO EN CONTRA:

1. Está lo que se dice en el libro III *Sobre el alma*[9] de que así como en toda naturaleza hay algo que actúa como materia, y algo que actúa como agente, así también es necesario que en el alma se encuentren estas cosas, de las cuales la primera corresponde al intelecto posible, y la segunda al intelecto

---

6 Aristóteles, *De anima*, III, 5 (430a 14-17).

7 Aristóteles, *De anima*, III, 5 (430a 14-17).

8 Aristóteles, *De anima*, III, 5 (430a 18-19).

9 Aristóteles, *De anima*, III, 5 (430a 10-13).

agente. Por consiguiente, tanto el intelecto posible como el intelecto agente se encuentran en el alma.

2. La operación del intelecto agente consiste en abstraer las especies inteligibles de las imágenes, hecho que se verifica en nosotros siempre. Y no habría razón alguna para que esta abstracción se produjera algunas veces y algunas veces no, como sucedería si el intelecto agente fuese una sustancia separada. Por consiguiente, el intelecto agente no es una sustancia separada.

RESPUESTA[10]. Debe decirse que parece haber mayores razones para suponer que el intelecto agente es único y separado, que para suponer esto mismo del intelecto posible. Pues el intelecto posible, por el que somos inteligentes, unas veces está en potencia y otras veces en acto. Mas es el intelecto agente el que nos hace inteligentes en acto. Ahora bien, el agente se encuentra separado de las cosas que él reduce al acto, mientras que aquello por lo que algo está en potencia parece ser absolutamente intrínseco a la cosa.

En razón de esto, algunos han afirmado que el intelecto agente es una sustancia separada, aunque por su parte el intelecto posible sea algo de nuestra alma. Y de este intelecto agente han hecho una sustancia separada, que han denominado[11] *inteligencia*, la cual se comporta respecto de nuestras almas y de toda la esfera de principios activos y pasivos, como las sustancias superiores separadas, que ellos dicen ser *inteligencias*, respecto de las almas de los cuerpos celestes, que ellos consideran animados, y de los cuerpos celestes mismos. De suerte que, así como los cuerpos superiores reciben de dichas sustancias separadas el movimiento, y las almas de los cuerpos celestes la perfección de orden inteligible, así también todos los cuerpos inferiores reciben del intelecto agente separado sus formas y sus movimientos propios, y nuestras almas las perfecciones de orden inteligible.

---

[10] Transcribo en su totalidad, con pequeñas modificaciones, la traducción que de la respuesta a este artículo aparece en: Gardeil, H. D.: *Iniciación a la Filosofía de Santo Tomás de Aquino*, trad. Salvador Abascal, vol. III Psicología, Tradición, México, 1974, 223-229 (francés: *Initiation a la philosophie de St. Thomas d' Aquin*, Éditions du Cerf, Paris, 1967).

[11] Avicena, *De anima*, V, 5 (fol. 25 ^{rb}).

Pero debido a que la fe católica establece que es Dios, y no cualquier sustancia separada, quien opera en la naturaleza y en nuestras almas, por esto ciertos católicos[12] pretendieron que el intelecto agente es Dios mismo, que es *"la verdadera luz que ilumina a todo hombre que viene a este mundo"*[13]. Pero esta postura, considerada detenidamente, no parece ser conveniente. Pues las sustancias superiores están en relación con nuestras almas, como los cuerpos celestes con los cuerpos inferiores. En efecto, así como las virtualidades (*virtutes*) de los cuerpos superiores son ciertos principios activos universales respecto de los cuerpos inferiores, así también la virtualidad divina y las virtualidades de otras sustancias segundas, si es que algo influyen sobre nosotros, se comparan a nuestras almas como principios activos universales. Ahora bien, nosotros constatamos que, además de los principios activos universales pertenecientes a los cuerpos celestes, es necesario que haya principios activos particulares, que son las virtualidades de los cuerpos inferiores, determinadas a las operaciones propias de tal o cual cosa.

Esto es lo que se exige principalmente en los animales perfectos. En efecto, existen ciertos *animales imperfectos*, para cuyo nacimiento basta la virtualidad de los cuerpos celestes, cosa manifiesta en el caso de los animales engendrados mediante putrefacción. En cambio para la generación de los *animales perfectos* se requiere igualmente, además de la virtualidad celeste, una virtualidad particular que se halla en el semen de cada uno de ellos. Por consiguiente, dado que lo más perfecto de los cuerpos inferiores radica en la operación intelectual, además de los principios activos universales, que son o la virtualidad de Dios iluminante, o cualquier otra sustancia separada, se requiere en nosotros de un principio activo propio que nos haga inteligentes en acto. Y este principio es el *intelecto agente*.

También es necesario considerar que si se pretende que el intelecto agente es una sustancia separada distinta de Dios, se llega a una consecuencia contraria a nuestra fe: a saber, que nuestra felicidad y última perfección consiste en una cierta unión de nuestra alma, no ya con Dios, como enseña la doctrina evangélica cuando dice: *"En esto consiste la vida eterna, en*

---

12 Al parecer, Santo Tomás está pensando en ciertos autores como Guillermo de Alvernia ("El parisiense"). Cfr. de éste su: *De anima*, VII, 6.

13 Es el caso de Guillermo de Alvernia [Parisiense], *De anima*, VII, 6.

que te conozcan a ti, el verdadero Dios"[14], sino con alguna otra sustancia separada. Pues es manifiesto que la última bienaventuranza o felicidad del hombre consiste en la más noble de sus operaciones, que es la intelección, cuya última perfección es forzoso que se realice cuando nuestro intelecto se halle unido a su principio. Todo lo pasivo es totalmente perfecto cuando alcanza su principio activo propio, que es la causa de su perfección. Por esto aquellos que pretenden que el intelecto agente es una sustancia separada, afirman que la felicidad última del hombre consiste en que pueda conocer al intelecto agente.

Además, si ponemos atención, encontraremos que es imposible que el intelecto agente sea una sustancia separada, por la misma razón que en el caso del intelecto posible[15]. En efecto, así como la operación del intelecto posible consiste en recibir los inteligibles, la operación propia del intelecto agente consiste en abstraerlos: pues así es como los hace inteligibles en acto. De una y otra de estas operaciones *nosotros mismos tenemos experiencia* porque somos nosotros los que recibimos los inteligibles y los abstraemos. Ahora bien, es necesario que *en* todo agente haya un principio formal por el cual obre formalmente. Pues es imposible que un agente obre mediante algo que existe separado de él, y aun cuando lo separado fuera exclusivamente principio motor de la operación, es necesario que haya un principio intrínseco, sea una forma o una impresión recibida, por el cual opere formalmente. Así es que debe haber en nosotros un principio formal por el que recibamos los inteligibles, y otro por el cual los abstraigamos. Y tales principios se llaman intelecto posible e intelecto agente. Por tanto cada uno de ellos es algo real en nosotros. Y no basta para la acción del intelecto agente, es decir la abstracción de los inteligibles, que aquél *se relacione*[16] con

---

[14] *Iohannis Ev* XVII 3.

[15] *Vid supra* a4.

[16] Ello equivale a decir que no basta la existencia de los fantasmas iluminados por el intelecto agente (desde afuera, según los árabes) para que se produzca la abstracción. Otra interpretación sugeriría que la abstracción no corresponde (*conveniat*) a los fantasmas mismos, que la abstracción no es obra de ellos. En cualquier caso, la expresión no deja de ser confusa porque son dos verbos los que se usan en dos textos distintos (Marietti: *conveniat*, Leonina: *communicat*). Además, se dicen dos cosas diferentes después de esto (Marietti: *unumquodque enim artificiatum consequitur actionem artificis*; Leonina: *nunquam enim artificiatum consequitur actionem artificis*). Al traducir nos hemos apegado al texto último, como

nosotros por medio de las imágenes mismas ya iluminadas en nosotros por el dicho intelecto. Pues la obra nunca alcanza la acción del artífice, aun cuando el intelecto agente se relacione con las imágenes iluminadas como con su obra.

Ahora bien, no es difícil darse cuenta de cómo, en la sola y misma sustancia del alma, uno y otro, a saber, el intelecto posible, que está en potencia respecto de todos los inteligibles, y el intelecto agente, que los hace inteligibles en acto, pueden coincidir. En efecto, no es imposible que una cosa esté, bajo aspectos diferentes, en potencia y en acto con relación a la misma cosa. Así es que si consideramos, las imágenes mismas en su relación con el alma humana, se ve que están en potencia en cuanto a algo, o sea, en cuanto no son abstraídas de las condiciones individuantes, aun pudiendo serlo; mas en cuanto a otro aspecto están en acto en relación con el alma, o sea, en cuanto son representaciones (*similitudines*) de cosas determinadas. Es pues necesario que haya en nuestra alma una potencialidad respecto a las imágenes, por cuanto éstas son representativas de cosas determinadas, y esto pertenece al intelecto posible, que de suyo está en potencia para todos los inteligibles, pero está determinado para este inteligible o para este otro por especies abstraídas de las imágenes. Además es menester que haya en el alma una potencia activa inmaterial, que abstraiga las mismas imágenes de sus condiciones materiales, lo cual pertenece al intelecto agente; de suerte que éste es como una "virtualidad" participada de una sustancia superior, a saber, Dios. Por esto afirma Aristóteles[17] que el intelecto agente es como un hábito y una luz, y en los *Salmos* se dice: *"la luz de vuestro rostro, Señor, nos tiene marcados"*[18]. Y algo semejante sucede en los animales que ven de noche[19]: sus pupilas están en potencia para todos los colores, sin tener en acto ningún color determinado. Pero en virtud de una

---

podrá advertirse. Gardeil traduce así este texto: "Y no basta que la acción del intelecto agente, que consiste en abstraer los inteligibles, sobrevenga en nosotros por la mediación de las mismas imágenes, iluminadas en nosotros por el dicho intelecto: pues todo lo que es obra no hace sino seguir la acción del artesano, así que el intelecto agente se relaciona con las imágenes iluminadas como con su obra" (*Op. Cit.*, 228).

17 Aristóteles, *De anima*, III, 5 (430a 15-16).

18 *Salmos* IV, 7.

19 Lechuzas y gatos serían ejemplo de esto.

especie de luz inmanente a ellos, de alguna manera hacen los colores visibles en acto.

Finalmente, algunos han creído que el intelecto agente no es en nosotros otra cosa que el hábito de los principios indemostrables. Pero no puede ser así, porque los principios indemostrables son a su vez conocidos abstrayéndolos de los singulares, como lo enseña Aristóteles en el libro II de los *Analíticos posteriores*[20]. Es pues necesario que el intelecto agente preexista como su causa, al hábito de los principios. En cuanto a éstos, se presentan, con relación al intelecto agente, como instrumentos, puesto que es por ellos por los que hace las otras cosas inteligibles en acto.

1. A LO PRIMERO, por tanto, debe decirse que cuando el Filósofo[21] afirma la siguiente expresión: *no es de naturaleza tal que unas veces entienda y otras no entienda,* no se refiere al intelecto agente sino al intelecto en acto. Pues una vez que Aristóteles se pronunció sobre el intelecto posible y el intelecto en acto, fue necesario que se pronunciara sobre el intelecto en acto, del cual muestra primero una diferencia respecto al intelecto posible. En efecto, el intelecto posible y la cosa entendida no son lo mismo. Pero el intelecto o conocimiento en acto es lo mismo que la cosa conocida en acto, como también había dicho, respecto del sentido, que el sentido y el sensible en potencia son diferentes, pero el sentido y el sensible en acto son una y la misma cosa.

Más adelante, muestra el orden del intelecto posible con respecto al intelecto en acto: porque el intelecto en potencia es anterior al intelecto en acto en el tiempo, pero no absolutamente, tal como muchas veces acostumbraba decirlo de las cosas que pasan de la potencia al acto. Y después añade la susodicha expresión[22], con la que muestra la diferencia entre el intelecto posible y el intelecto en acto, porque el intelecto posible algunas veces entiende y otras veces no; cosa que no puede decirse del intelecto en

---

20 *Analytica posteriora*, II, 19 (100a 15-100b 5).

21 Aristóteles, *De anima*, III, 5 (430a 22).

22 Aristóteles, *De anima*, III, 5 (430a 22).

acto. Y en el libro III de la *Física*[23] muestra que existe una diferencia semejante entre las causas en potencia y las causas en acto.

2. A LO SEGUNDO debe decirse que la sustancia del alma está en potencia y en acto respecto de las mismas imágenes, pero no bajo el mismo aspecto, como se ha expuesto en la respuesta.

3. A LO TERCERO debe decirse que el intelecto posible está en potencia respecto de los inteligibles según el ser que tienen en las imágenes. Y según ello, el mismo intelecto agente está en acto respecto de los mismos, pero el uno por una razón y el otro por otra razón, como se ha mostrado en la respuesta.

4. A LO CUARTO debe decirse que cuando el Filósofo[24] afirma que *sólo esto es perpetuo, incorruptible y separado* no puede referirse al intelecto agente, pues también había sostenido antes que el intelecto posible es separado. Efectivamente, es necesario atribuir tal expresión al intelecto en acto, según el contexto original de Aristóteles, como ya hemos expuesto arriba[25]. Pues el intelecto en acto comprende tanto al intelecto posible como al intelecto agente. Y del alma sólo es separado, incorruptible y perpetuo lo que contiene al intelecto agente y al posible; pues las demás partes del alma no existen sin el cuerpo.

5. A LO QUINTO debe decirse que las diversas afecciones corporales son causa de que nuestra facultad de entender sea más buena o menos buena, en razón de las diversas potencias de las cuales abstrae el intelecto; potencias que se sirven de órganos corporales como la memoria, la imaginación y las de este tipo.

6. A LO SEXTO debe decirse que aunque en nuestra alma esté el intelecto agente y el posible, se requiere algo extrínseco a ella para que podamos entender. Y en primer lugar, ciertamente, se requieren las imágenes tomadas de las cosas sensibles, por las cuales están presentes a nuestro intelecto las representaciones de cosas determinadas. Pues el intelecto agente no es tal que su acto tenga por objeto las especies de todas las cosas, como tampoco la luz puede hacer que la facultad visiva conozca cualquier

---

23 Aristóteles, *Physica*, III, 1 (201a 19-25); Cfr. *Metaphysica*, V, 2 (1014a 15-25).

24 Aristóteles, *De anima*, III, 5 (430a 23).

25 En la respuesta A LO PRIMERO.

especie de color, sino sólo la de aquellos colores que están presentes a la facultad visiva. Además, al haber supuesto nosotros que el intelecto agente es cierta virtualidad (*virtus*) de la que participan nuestras almas, algo así como cierta luz, conviene indicar cuál es la causa exterior de la cual participa esta luz. Y ésta decimos que es Dios, quien nos instruye interiormente, infundiendo a nuestra alma una luz de ese tipo, de modo que a esta clase de luz natural que poseemos mediante el intelecto agente, añade, porque así lo quiere, una mayor luz aún para conocer aquello que la pura razón natural no puede alcanzar, como es el caso de la luz de la fe y la del don de profecía.

7. A LO SÉPTIMO debe decirse que los colores que mueven a la facultad visiva están fuera del alma, pero las imágenes que mueven al intelecto posible nos son intrínsecas. Y por ello la luz exterior del sol basta para hacer a los colores visibles en acto, mientras que para hacer que las imágenes sean inteligibles en acto, se requiere una luz interior, que es la luz del intelecto agente. Además, la parte intelectiva del alma es más perfecta que la parte sensitiva. De donde es necesario que tenga mucho más consigo misma los principios para realizar su propia operación: por lo que en la parte intelectiva de nosotros se produce tanto la recepción de los inteligibles como su abstracción, para las que existen en nosotros mismos una virtud activa y otra pasiva, lo cual no sucede tratándose de los sentidos.

8. A LO OCTAVO debe decirse que, aun existiendo una semejanza entre el intelecto agente y el arte, no es necesario que una semejanza de esta clase sea absoluta.

9. A LO NOVENO debe decirse que el intelecto agente no basta por sí mismo para reducir en acto al intelecto posible, dado que no existen en él determinadas especies para todas las cosas, como se ha dicho[26]. Y por ello, para la perfección última del intelecto agente se requiere que se una de alguna manera a aquél agente en quien se hallan las razones de todas las cosas, es decir, a Dios.

10. A LO DÉCIMO debe decirse que el intelecto agente es más noble que el intelecto posible, así como la virtud activa es más noble que la virtud

---

[26] En la respuesta A LO SEXTO.

pasiva, y lo separado lo es más, en cuanto que está más lejos de asimilarse a la materia. Pero no de modo que sea una sustancia separada.

ARTÍCULO 6

SI EL ALMA SE COMPONE DE MATERIA Y FORMA[1]

Y PARECE QUE ASÍ ES.

1. Pues dice Boecio[2] en el libro II *Sobre la Trinidad*[3]: *Una forma simple no puede ser sujeto.* Pero el alma es sujeto, a saber, de los conocimientos y de las virtudes. Luego no es una forma simple. Luego se compone de materia y forma.

2. Dice Boecio en *Sobre las semanas*[4]: *Lo que es, puede participar de algo; pero el ser mismo, de nada participa.* Y por la misma razón, participan los sujetos, mas no las formas, así como lo que es blanco puede participar de algo distinto de su blancura, mas no la blancura misma. Es así que el alma participa de algo, a saber, de aquellas cosas que son informadas por el alma. Luego el alma no es sólo forma. Por lo que está compuesta de materia y forma.

3. Si el alma es sólo forma, y está en potencia de algo, parece que el ser mismo es, principalmente, acto de ella, pues ella misma no es su ser. Pero será acto simplísimo de una potencia simple. Luego no podrá ser sujeto de

---

1 Santo Tomás: *STh* I q50 a2; q75 a5; *De Ent et Es* 5; *In I Sent* d8 q5 a2; *In II Sent* d3 q1 a1; d17 a1 a2; *In De Trin* 5 a4 ad4m; *In De Heb* lect.2; *CG* II 50 51; *De pot* 6 ad4m; *Quodl* IX a6; III a20.

2 Cfr. Tomás de Aquino, *De pot* 9 n1.

3 Boecio, *De Trinitate*, II (PL 64, 1250).

4 Boecio, *De Hebdomadibus*, 'Quomodo substantiae in eo quod sint, bonae sint' (PL 64, 1311).

otro, sino de su mismo ser. Mas, es evidente que el alma es sujeto de otro. Luego no es una sustancia simple, sino compuesta de materia y forma.

4. Los accidentes de la forma se presentan en la especie completa; mas los accidentes materiales se presentan en este individuo o aquél; pues la forma es principio de la especie, mas la materia es principio de individuación. Luego si el alma fuese sólo forma, todos sus accidentes estarían presentes en la especie completa. Pero es claro que esto es falso, pues ser músico, gramático y otros accidentes de este tipo, no están presentes en toda la especie humana. Luego el alma no es sólo forma, sino que está compuesta de materia y forma.

5. La forma es principio de actuación, mas la materia es principio de pasión. Luego cualquier cosa que actúa y padece se compone de materia y forma. Es así que el alma misma padece y actúa, pues la operación del intelecto posible es padecer, por causa de lo que dice el Filósofo en el libro III *Sobre el alma*[5], de que *entender es cierto padecer*; en cambio, la operación del intelecto agente es la acción, pues hace que los inteligibles en potencia sean inteligibles en acto; como se dice en el libro III *Sobre el alma*[6]. Luego en el alma hay composición de materia y forma.

6. Cualquier cosa en la que se encuentran propiedades de la materia, es necesario que esté compuesta de materia. Pero en el alma se encuentran propiedades de la materia, como son el ser en potencia, la recepción, ser sujeto de algo y otras de este tipo. Luego el alma está compuesta de materia y forma.

7. Es necesario que exista una materia común al agente y al paciente, como es evidente en el libro I *Sobre la generación y la corrupción*[7]. Luego cualquier cosa que padece por causa de algo material, posee ella misma materia. Pero el alma padece por causa de algo material, a saber, por el fuego del infierno, que es fuego corpóreo, como lo prueba Agustín en el libro XXI *Sobre la ciudad de Dios*[8]. Luego el alma posee materia en ella misma.

---

5 Aristóteles, *De anima*, III, 4 (429a 13-15).

6 Aristóteles, *De anima*, III, 5 (430a 14-16).

7 Aristóteles, *De generatione et corruptione*, I, 7 (324a 34-35).

8 San Agustín, *De civitate Dei*, XXI, 10 (PL 41, 724-725).

8. La acción del agente no termina sólo en la forma, sino en el compuesto de materia y forma, como se demuestra en el libro VII de la *Metafísica*[9]. Pero la acción del agente, es decir de Dios, se termina en el alma. Luego el alma está compuesta de materia y forma.

9. Aquello que únicamente es forma, por ese mismo hecho es ente y uno; y no tiene necesidad de algo que lo haga ente y uno, como dice el Filósofo en el libro VIII de la *Metafísica*[10]. Pero el alma tiene necesidad de algo que haga a la misma ente y una, a saber, de un Dios creador. Luego el alma no es sólo forma.

10. Es necesario que el agente reduzca una cosa de la potencia al acto. Pero para que esa cosa sea reducida de la potencia al acto es necesario que en ella exista materia y forma. Por tanto, si el alma no está compuesta de materia y forma, no tiene necesidad de una causa agente; lo cual está claro que es falso.

11. Alejandro afirma[11] en el libro *Sobre el intelecto*[12], que el alma tiene un intelecto hílico[13]. Mas lo hílico se refiere a la materia prima. Luego en el alma hay algo de materia prima.

12. Todo lo que es, o es acto puro, o potencia pura, o compuesto de potencia y acto. Pero el alma no es acto puro, porque esto es propio únicamente de Dios. Tampoco es potencia pura, porque en tal caso no se distinguiría de la materia prima. Luego está compuesta de potencia pura y de acto; y así, no es sólo forma, porque la forma es sólo acto.

13. Todo lo individuado, es individuado por la materia. Pero el alma no es individuada por la materia en la que (*in qua*) está, es decir, por el cuerpo;

---

9 Aristóteles, *Metaphysica*, VII, 8 (1033b 16-19).

10 Aristóteles, *Metaphysica*, VIII, 6 (1045a 36-1045b 7).

11 Alejandro de Afrodisia (hacia 220): Comentarista griego de Aristóteles. Cfr. Tomás de Aquino, *De pot* 47 3.

12 Alejandro de Afrodisia, *De intellectu et intellecto*, edición francesa por G. Théry, en *Autour du décret de 1210*, vol. II, 'Alexandre d' Aphrodise', Le Saulchoir, 1926 (Bibliothèque Thomiste, VII), 74ss. También puede consultarse la edición de Berlín de la Academia, en el tomo de los comentarios griegos a Aristóteles: *Supplementum Aristotelicum, Alexandri Aphrodisiensis*, 1887, 106, 19ss.

13 Del griego *hylé*: materia.

porque su individuación cesaría con la destrucción del cuerpo. Luego es individuada por la materia de la que (*ex qua*) se compone[14]. Por eso, tiene materia como parte suya.

14. Es necesario que exista algo común al agente y al paciente, como es evidente en el libro I *Sobre la generación y la corrupción*[15]. Pero el alma padece por los sensibles, que son materiales; y como no puede decirse que en el hombre, la sustancia del alma sensible sea distinta de la del alma intelectual, entonces el alma tiene algo en común con las cosas materiales; y así, parece que hay materia en ella.

15. Aunque el alma no sea más simple que el ángel, conviene que sea especie de un género, pues esto sucede con el ángel. Pero todo lo que es especie de un género, parece que está compuesto de materia y forma; pues la materia se considera que es su género, y la diferencia específica su forma[16]. Luego el alma está compuesta de materia y forma.

16. Una forma común se diversifica en muchos por la división de la materia. Pero la facultad intelectiva es cierta forma común no sólo a las almas, sino también a los ángeles. Luego es necesario que tanto en los ángeles como en las almas exista además una materia, por cuya división la forma sea así distribuida entre muchos.

17. Todo lo que se mueve tiene materia. Pero el alma se mueve: en efecto, esta es la razón por la que muestra Agustín[17] que el alma no tiene naturaleza divina, porque está sujeta a mutación. Luego el alma está compuesta de materia y forma.

---

14 Es decir, por la materia que el alma misma posee, y no por la materia en la que el alma radica.

15 Aristóteles, *De generatione et corruptione*, I, 7 (323b 33).

16 Aristóteles: *Metaphysica*, VII, 12, 1037b, 8-35.

17 Este argumento no pertenece realmente a San Agustín, pues se encuentra en el libro *De spiritu et anima*, cap. 40, que como ha sido señalado por los eruditos, perteneció realmente a Alcerio de Claraval (Pseudo-Agustín). La cita corresponde al cap. 40 (PL 40, 809).

PERO EN CONTRA:

Todo compuesto de materia y forma tiene una forma. Por tanto, si el alma está compuesta de materia y forma, tiene una forma. Pero el alma es forma. Luego la forma tiene forma; lo cual parece que no es posible, pues de este modo nos iríamos al infinito.

RESPUESTA. Sobre esta cuestión debe decirse que hay quienes opinan de diversas maneras. Algunos dicen que el alma, y absolutamente toda sustancia excepto Dios, está compuesta de materia y forma. Ciertamente, el primer autor en sostener dicha posición es Avicebrón[18], autor del libro *De la fuente de la vida*[19]. La razón de esto, que además está prevista en la sexta objeción del presente artículo, es que cualquier cosa en la que se encuentran propiedades materiales, es necesario que posea materia. De donde, encontrándose en el alma las propiedades de la materia, como son la recepción, el ser sujeto de algo, el ser en potencia y otras cosas de este tipo, juzga que es necesario que en el alma haya materia.

Pero este argumento es de poco peso, y su posición imposible. Efectivamente, la debilidad de su argumento se manifiesta porque recibir, ser sujeto de algo y otras cosas de este tipo, no se presentan en el alma y en la materia prima por el mismo motivo. Pues la materia prima recibe algo debido al cambio y al movimiento. Y puesto que todo cambio y movimiento se reduce al movimiento local, como al primero y más ordinario, tal como se demuestra en el libro VIII de la *Física*[20], se tiene que la materia, en relación con aquéllas[21], sólo se encuentra en las cosas que están en potencia de ocupar un lugar. Pero esta característica es propia únicamente de las cosas corporales, las cuales se circunscriben a un lugar. De donde resulta que la materia no se encuentra sino en las cosas corporales, de conformidad con

---

18 Avicebrón, *Fons Vitae*, I, 17; III, 18 (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Band I, Hefte 2, Münster, 1892, 21-22, 118).

19 Cfr. Tomás de Aquino, *De pot* 20 4.

20 Aristóteles, *Physica*, VIII, 7 (260a 27-261a 27); VIII, 9 (265b 16-266a 5).

21 Es decir: la recepción, el ser sujeto de algo y el ser en potencia.

lo que han dicho los filósofos acerca de la materia; a no ser que alguien quisiera tomar la materia en sentido equívoco. En cambio, el alma no recibe a partir del movimiento y el cambio, sino más bien al margen del movimiento y de las cosas móviles: según se dice en el libro VII de la *Física*[22] que el alma adquiere el conocimiento y la prudencia en reposo.

Por esto, dice además el Filósofo en el libro III *Sobre el alma*[23], que el entender es un padecer de modo distinto a la pasión derivada de las cosas corporales. Luego si alguien quiere concluir que el alma está compuesta de materia por el hecho de que recibe o padece, se engaña manifiestamente por un equívoco[24]. Luego es evidente que la razón expuesta por Avicebrón es de poco peso.

Que su posición es además imposible, se manifiesta de varios modos. *En primer lugar*, porque la forma que sobreviene a la materia constituye una especie. Luego si el alma está compuesta de materia y forma, entonces por la unión misma de la forma con la materia del alma se constituirá una especie en la naturaleza. Pero lo que por sí mismo posee una especie, no tiene necesidad de unirse a otra cosa para constituir una especie, a no ser que lo otro se corrompa de algún modo; así como se unen los elementos para formar la especie de los mixtos. Por tanto, el alma no se uniría al cuerpo para constituir la especie humana, sino que la especie humana entera consistiría en el alma únicamente: lo cual está claro que es falso, pues si el cuerpo no perteneciera a la especie del hombre, sobrevendría al alma accidentalmente. Mas, no puede decirse que la mano no está compuesta de materia y forma, ya que no tiene una especie completa, sino que es parte de una especie; pues es manifiesto que la materia de la mano no se perfecciona por su forma separadamente, sino que una sola forma es la que al mismo tiempo perfecciona a la materia del cuerpo entero y a todas sus partes, lo cual no podría decirse si el alma estuviese compuesta de materia y forma. Porque de ser así sería preciso que por el orden de la naturaleza, primero fuese perfeccionada la materia del alma por su forma, y después se perfeccionara el cuerpo por su alma. A no ser que por casualidad al-

---

22 Aristóteles, *Physica*, VII, 3 (247b 9-13).

23 Aristóteles, *De anima*, III, 4 (429a 29-429b 4).

24 Cfr. *De Spirit Creat*, donde Santo Tomás tolera el uso de dicha locución impropia.

guien dijese que la materia del alma es una parte de la materia corporal, lo cual es completamente absurdo.

También la primera posición[25] se muestra imposible, porque en todo compuesto de materia y forma, la materia se considera que es recipiente, pero no como aquello por lo que (*ut quo*) algo es, pues esto es propio de la forma. Luego si el alma está compuesta de materia y forma, es imposible que toda ella sea para el cuerpo su principio formal de ser. Por tanto, el alma no será forma del cuerpo, sino que la forma será algo del alma. Y si resulta que todo lo que es forma de un cuerpo es alma, entonces alma no será el supuesto compuesto de materia y forma, sino únicamente la forma de ella[26].

Además, es evidente que esto[27] es imposible por otra razón. En efecto, si el alma está compuesta de materia y forma, a su vez el cuerpo también lo estará: cada uno de ellos[28] tendrá por sí mismo su unidad; y así surgirá la necesidad de postular un tercer elemento por el cual se una el alma con su cuerpo. Y quienes siguen esta opinión[29], admiten la posición antes señalada[30]. Pues dicen que el alma se une al cuerpo mediante la luz; el alma vegetativa mediante la luz del cielo cristalino, y el alma racional mediante la luz del cielo empíreo. Todas estas cosas son puras fábulas. Pues es necesario que el alma se una al cuerpo sin mediación de un tercero, así como el

---

25 La de que el alma y absolutamente toda sustancia excepto Dios, está compuesta de materia y forma.

26 En relación con la imposibilidad del argumento avicebroniano, Santo Tomás arremete del siguiente modo: si el alma estuviera compuesta de materia y forma, y alma es aquello por lo que un viviente es lo que es:

a) O bien un viviente (como por ejemplo el hombre) es lo que es en virtud de la materia y forma que hay en su alma, lo cual es inadmisible porque sólo la forma es principio formal del ser del hombre.

b) O bien el hombre es lo que es, por aquello que de forma hay en el alma; lo cual también es imposible, pues el hombre no puede serlo a causa de algo que existe en su alma y le permite ser eso. El hombre es hombre por todo lo que de alma hay en su alma.

27 *Vid.* nota 12.

28 Cuerpo y alma.

29 La necesidad de un tercero vinculante.

30 *Vide* nota 14.

acto se une a la potencia, según se desprende del libro VIII de la *Metafísica*[31]. De esto resulta manifiesto que el alma no puede estar compuesta de materia y forma; y, sin embargo, no se excluye que en el alma haya acto y potencia; pues la potencia y el acto no se dan sólo en las cosas móviles, sino además en las inmutables; y cuando no hay materia en las cosas inmóviles, son más comunes, como dice el Filósofo en el libro VIII de la *Metafísica*[32].

De qué modo se hallan el acto y la potencia en el alma, es algo que debe considerarse procediendo de lo material a lo inmaterial. Pues en las sustancias compuestas de materia y forma encontramos tres cosas: es decir, materia, forma y el ser mismo, de las cuales el principio es la forma, pues la materia, por el hecho de recibir una forma participa del ser. Así, pues, el ser se sigue de la forma. Y, sin embargo, la forma no es su ser, aunque sea principio de él. Y aunque la materia no adquiera el ser sino a través de la forma, la forma en cuanto forma no tiene necesidad de la materia para ser, pues el ser deriva de la forma; pero tiene necesidad de la materia porque siendo la forma del tipo que es, no subsiste por sí misma. Por tanto, nada impide que exista una forma separada, que tenga ser, y que el ser sea en este sentido, su forma. Pues la esencia misma de la forma se compara al ser, como la potencia a su acto propio. Y de esta manera, en las formas que subsisten por sí mismas[33] hay tanto potencia como acto, en la medida que el ser mismo es acto de la forma subsistente, la cual no es su ser. En cambio, si alguna cosa es de tal modo que es su ser, lo cual es propio de Dios, no existirá en ella potencia ni acto, sino acto puro. Y es a partir de esto, que Boecio dice en el libro *Sobre las Hebdómadas*[34], que en aquellas cosas que son posteriores a Dios, se distingue el ser (*esse*) y lo que es (*quod est*), o como algunos dicen, lo que es (*quod est*) y aquello por lo que es (*quo est*). Pues el ser mismo es aquello por lo que algo es, tal como el correr es aquello por lo que alguien es corredor. Por consiguiente, siendo el alma una forma sub-

---

31 Aristóteles, *Metaphysica*, VIII, 6 (1045b 17-22).

32 Aristóteles, *Metaphysica*, VIII, 5 (1044b 27-29).

33 Ya se ha explicado más arriba en qué sentido se dice que una forma es subsistente: o sea, en cuanto no depende la materia para ser.

34 Boecio, *De Hebdomadibus*, 'Quomodo substantiae in eo quod sint, bonae sint' (PL 64, 1311).

sistente[35] por sí misma, puede darse en ella una composición de acto y potencia, es decir, de ser y lo que es, mas no una composición de materia y forma.

1. A LO PRIMERO, por tanto, debe decirse que Boecio se refiere allí, a la forma que es absolutamente simple, es decir, a la esencia divina; la cual, dado que no tiene nada de potencia, sino que es acto puro, no puede de ningún modo ser sujeto. En cambio otras formas simples, aunque sean subsistentes como los ángeles y el alma, pueden ser sujeto porque tienen algo de potencia, por lo cual son competentes para poder recibir algo.

2. A LO SEGUNDO debe decirse que el ser mismo es el acto último del cual participan todas las cosas, pero él mismo no participa de nada; de donde, si hay algo que sea el ser mismo subsistente, tal como lo decimos de Dios, decimos que no participa de nada. Pero esto no ocurre tratándose de las formas subsistentes, las cuales es necesario que participen del ser mismo, así como la potencia participa del acto. Y así, siendo de algún modo en potencia, pueden participar de algo.

3. A LO TERCERO debe decirse que una forma no sólo se compara al ser mismo, como la potencia al acto, sino que además, nada prohibe que una forma sea comparada a otra como la potencia al acto, como lo diáfano a la luz y la humedad al calor. De donde, si la diafaneidad fuese una forma separada, por sí misma subsistente, no sólo sería receptiva del ser mismo, sino además de la luz. Y de modo semejante, nada prohibe que formas subsistentes como la del ángel y el alma, sean receptivas no sólo del ser mismo, sino además receptivas de otras perfecciones. Pero en todo caso, en la medida que las formas subsistentes de este modo sean más perfectas, menos necesidad tienen de participar de otras perfecciones, puesto que en la esencia de su naturaleza poseen más perfección.

4. A LO CUARTO debe decirse que aunque las almas humanas sean sólo formas, no obstante son formas individuadas en sus cuerpos, y diversas numéricamente según la diversidad de cuerpos; de donde, nada impide que algunos accidentes estén presentes en ellas por cuanto son individuadas, aunque no están presentes en toda la especie.

---

35 *Vide* nota anterior.

5. A LO QUINTO debe decirse que la pasión que hay en el alma, y que se atribuye al intelecto posible, no pertenece al género de las pasiones que se atribuyen a la materia, sino que, tanto en un caso como en el otro, se habla de pasión equívocamente, como es evidente por lo que afirma el Filósofo en el libro III *Sobre el alma*[36], ya que la pasión del intelecto posible consiste en recibir algo inmaterialmente. Y de modo semejante, la acción del intelecto agente no es como la acción de las formas naturales. Pues la acción del intelecto agente consiste en abstraer de la materia, mientras que la acción de los agentes naturales consiste en imprimir las formas en la materia. Por eso, de la acción y pasión que se produce en el alma, no se sigue que el alma esté compuesta de materia y forma.

6. A LO SEXTO debe decirse que recibir, ser sujeto de algo y cualquier otra cosa de este tipo, convienen al alma y a la materia de distinto modo; de donde, no se sigue que las propiedades de la materia se encuentren en el alma.

7. A LO SÉPTIMO debe decirse que aunque el fuego del infierno por el cual padece el alma, sea material y corporal, el alma no padece por él materialmente, es decir, a la manera de los cuerpos materiales, sino que padece por una pena espiritual, que es el instrumento de la justicia de Dios cuando juzga.

8. A LO OCTAVO debe decirse que la acción de quien genera, se termina en el compuesto de materia y forma, porque el que genera lo natural no genera sino a partir de materia. Es así que la acción de quien crea[37] no es a partir de materia, de donde no es necesario que la acción del creador se termine en el compuesto de materia y forma.

9. A LO NOVENO debe decirse que las formas subsistentes, por ser cada una ente y uno, no requieren de causa formal porque ellas mismas son formas. Sin embargo, tienen una causa eficiente exterior que les da el ser.

10. A LO DÉCIMO debe decirse que mediante el movimiento el agente reduce una cosa de la potencia al acto. Pero cuando no hay movimiento, el agente no reduce algo de la potencia al acto, sino que hace que sea en acto

---

36 Aristóteles, *De anima*, III, 4 (430a 6-9).

37 Se sobrentiende de Dios.

lo que según su naturaleza está en potencia de ser, y así es como el agente es creador.

11. A LO UNDÉCIMO debe decirse que el intelecto hílico, es decir material, es llamado por algunos intelecto posible, no por ser una forma material, sino porque tiene semejanza con la materia, en cuanto que está en potencia con respecto a las formas inteligibles, como la materia está en potencia con respecto a las formas sensibles.

12. A LO DUODÉCIMO debe decirse que aunque el alma no sea acto puro ni potencia pura, no se sigue por ello que esté compuesta de materia y forma, como es evidente por lo que se ha dicho.

13. A LO DECIMOTERCERO debe decirse que el alma no es individuada por la materia de la que (*ex qua*) está hecha, sino por la materia en que (*in qua*) está: el modo en que sucede esto es claro por lo dicho en cuestiones anteriores[38].

14. A LO DECIMOCUARTO debe decirse que el alma sensitiva no padece los sensibles, sino el alma entera, pues sentir, lo cual es un cierto padecer, no es propio únicamente del alma, sino del órgano animado.

15. A LO DECIMOQUINTO debe decirse que el alma no pertenece propiamente a un género en cuanto especie de él, sino como parte de la especie humana; de donde, no se sigue que esté compuesta de materia y forma.

16. A LO DECIMOSEXTO debe decirse que la inteligibilidad no está presente en muchos como si fuese una sola la forma de la especie, distribuida en muchos según la división de la materia, siendo la forma espiritual e inmaterial, sino que más bien se diversifica según la división de formas, ya sea que sean formas de diferente especie, como el hombre y el ángel, o que sean diferentes sólo numéricamente, como las almas de los diversos hombres.

17. A LO DECIMOSÉPTIMO debe decirse que el alma y los ángeles se dicen espíritus mutables, en la medida que pueden ser movidos por sus decisiones. La mutación que se produce en ellos es que pueden pasar de una operación a otra; mutación para la cual no se requiere materia, sino

---

38 *De Spirit Creat* 2 8.

sólo para las mutaciones naturales en que se pasa de una forma a otra o de un lugar a otro.

ARTÍCULO 7

SI EL ÁNGEL Y EL ALMA DIFIEREN POR SU ESPECIE[1]

Y PARECE QUE NO ES ASÍ.

1. Pues quienes realizan la misma operación de manera propia y natural pertenecen a una misma especie, porque la naturaleza de una cosa se conoce por su operación. Pero el alma y el ángel tienen la misma operación propia y naturalmente, a saber, la intelección. Luego el alma y el ángel son de la misma especie.

2. *Podríase replicar* que la intelección del alma se realiza con discurso; mientras que la intelección del ángel no es discursiva; y de esta manera no existe una misma operación para la especie de los ángeles y la de las almas. —*Pero, en cambio*: una misma potencia no puede ejecutar diversas operaciones según la misma especie. Pero nosotros, mediante la misma potencia, es decir, mediante el intelecto posible, entendemos algunas cosas sin discurso, a saber, los primeros principios, pero otras cosas de modo discursivo, a saber, las conclusiones. Luego el entender con discurso y sin discurso no diversifican a la especie.

3. Entender con discurso y sin discurso parecen ser diferentes así como el estar en movimiento y el estar en reposo; pues el discurso es cierto movimiento del intelecto de una cosa hacia otra. Pero el estar en movimiento y en reposo no diversifican a la especie; pues como dice el Comentador en

---

[1] Cfr. *STh* I q75 a7; *In II Sent* dist.3 q1 a6; *CG* II 94.

el libro III de la *Física*[2], el movimiento pertenece al mismo género en que se encuentra el término del movimiento. Por lo que también el Filósofo[3] dice ahí mismo que cuantas son las especies de movimiento, tantas son las especies del ente, es decir, del que termina un movimiento. Luego el entender con discurso y sin discurso tampoco diversifican a la especie.

4. Así como los ángeles entienden la realidad en el Verbo, así también la conocen las almas de los bienaventurados. Pero conocer en el Verbo no es discursivo; por lo que dice Agustín en *De Trinitate*[4], que en el cielo no habrá conocimientos variables. Luego el alma no difiere del ángel porque una entienda con discurso y el otro sin discurso.

5. No todos los ángeles convienen en su especie, como muchos suponen; y sin embargo todos los ángeles entienden sin discurso. Luego el entender con discurso y sin discurso no causa una diversidad de especies para las sustancias intelectuales.

6. *Podríase replicar* que algunos ángeles entienden más perfectamente que otros. —*Pero, en cambio*: el más y el menos no diversifican a la especie. Pero el entender más perfectamente y menos perfectamente no difieren a no ser por el más y el menos. Luego los ángeles no difieren por entender más perfectamente o menos.

7. Todas las almas humanas son de la misma especie; aunque no todas entienden igualmente. Luego las sustancias intelectuales no pertenecen a diferentes especies por el hecho de que entiendan más perfectamente o menos.

8. Se dice que el alma humana entiende discurriendo porque conoce la causa por sus efectos y viceversa. Pero esto también ocurre a los ángeles. Pues se dice en el *Libro sobre las Causas*[5] que la inteligencia entiende lo que está por encima de ella puesto que aquélla es causada por esto, y también entiende lo que está por debajo de ella porque es causa de esto. Luego el ángel no difiere del alma porque uno entiende con discurso y el otro sin discurso.

---

2 Averroes, III *Physica*, T. C. 4, ed. Venetiis, 1574, fol. 87.

3 Aristóteles, *Physica* III, 1 (201a 8-9).

4 San Agustín, *De Trinitate*, XV, 16 (PL 42, 1079).

5 Proclo de Bizancio, *Liber de Causis*, VII; ed. Bardenhewer, 170, 25-27.

9. Quienes son perfeccionados bajo las mismas perfecciones, parece que son de la misma especie, pues los actos propios son ejecutados por potencias propias. Pero el ángel y el alma son perfeccionados por las mismas perfecciones como la gracia, la gloria o la caridad. Luego son de la misma especie.

10. Las cosas que tienen fin idéntico parece que son de la misma especie: pues cada ser está ordenado a su fin por su forma, que es principio de la especie. Pero el ángel y el alma tienen el mismo fin, a saber, la bienaventuranza eterna, como es patente por lo que se dice en *Mateo* 22, 30, de que los hijos provenientes de la resurrección serán como ángeles en el cielo. Además Gregorio[6] dice que las almas serán elevadas al orden de los ángeles. Luego el ángel y el alma son de la misma especie.

11. Si el ángel y el alma difieren por su especie, es necesario que el ángel sea superior al alma en el orden natural; y así ocupará un lugar intermedio entre el alma y Dios. Pero entre nuestra alma y Dios no hay lugares intermedios, como dice Agustín[7]. Luego el ángel y el alma no difieren de especie.

12. La impresión de la misma imagen entre varias cosas no diversifica la especie de éstas. Pues la imagen de Hércules en el oro es de la misma especie que la imagen de Hércules en la plata. Es así que la imagen de Dios está tanto en el alma como en el ángel. Luego el ángel y el alma no difieren por su especie.

13. Las cosas que se definen por lo mismo pertenecen a la misma especie. Pero la definición de ángel conviene al alma. Pues dice Damasceno[8] que el ángel es una *sustancia incorpórea, siempre móvil, libre por su arbitrio, al servicio de Dios, que ha recibido la inmortalidad por gracia y no por naturaleza.* Mas todas estas notas convienen al alma. Luego el ángel y el alma son de la misma especie.

14. Quienes comparten la última diferencia específica son de la misma especie, porque la última diferencia específica es constitutiva de la especie. Pero el ángel y el alma comparten la última diferencia específica, es decir,

---

6 San Gregorio Magno, *In Evangelium*, II, 34 (PL 76, 1252).

7 San Agustín, *De Trinitate*, XV, 1 (PL 42, 1057).

8 San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, 3 (PG 94, 865).

el ser intelectual, que necesariamente es la última diferencia, dado que nada hay de más categoría en la naturaleza del alma o del ángel; la última diferencia siempre es la más acabada. Luego el ángel y el alma no difieren de especie.

15. Las cosas que no están dentro de una especie no pueden distinguirse en la especie. Pero el alma no está dentro de la especie, sino que es más bien parte de la especie. Luego no puede distinguirse del ángel por su especie.

16. La definición concuerda precisamente con la especie. Luego las cosas que no son definibles no parecen entrar en la especie. Pero el ángel y el alma no son definibles al no estar compuestos de materia y forma, como antes se dijo. En efecto, en toda definición hay algo como materia y algo como forma, como es patente según el Filósofo, en el libro VIII de la *Metafísica*[9], donde él mismo dice que si las especies de las cosas carecieran de materia, como Platón supuso, no serían definibles. Luego el ángel y el alma no puede decirse que sean diferentes por su especie.

17. Toda especie consta de género y diferencias. Mas el género y la diferencia se fundan en cosas diversas, así como el género del hombre, que es animal, se funda en la naturaleza sensitiva, y su diferencia, que es racional, se funda en la naturaleza intelectiva. Mas en el ángel y en el alma no existen diversas cosas sobre las cuales pueda fundarse su género y diferencia. En efecto, la esencia de ellos es forma simple; y el ser de ellos no puede ser género ni diferencia. Pues el Filósofo demuestra en el libro III de la *Metafísica*[10] que el ente no es género ni diferencia. Luego el ángel y el alma no tienen género ni diferencia, y así no pueden distinguirse por su especie.

18. Las cosas que son de diferente especie difieren por diferencias que son contrarias. Pero en las sustancias inmateriales no existe contrariedad alguna, porque la contrariedad es principio de corrupción. Luego el ángel y el alma no son de diferente especie.

19. El ángel y el alma parecen diferir principalmente porque el ángel no se une a un cuerpo, mientras que el alma sí. Pero esto no puede hacer que el alma difiera por su especie del ángel. Pues el cuerpo es al alma como su

---

9 Aristóteles, *Metaphysica*, VII, 6 (1031b 4-6); VIII, 6 (1045a 33-35).

10 Aristóteles, *Metaphysica*, III, 3 (998b 22-27).

materia, y la materia no confiere la especie al alma, sino más bien al revés. Por consiguiente, el ángel y el alma no difieren de especie.

PERO EN CONTRA:

Aquellas cosas que no difieren de especie sino numéricamente, no difieren sino por su materia. Pero el ángel y el alma no tienen materia, como ya se ha mostrado más atrás[11]. Luego si el ángel y el alma no difieren de especie, no difieren numéricamente; lo cual es patentemente falso. Resta, por consiguiente, que difieran de especie.

RESPUESTA. Debe decirse que algunos piensan que el alma humana y los ángeles son de la misma especie. Y el primero que parece haber supuesto esto fue Orígenes[12]: pues queriendo evitar los errores heréticos de los antiguos, que atribuían la diversidad de cosas a diversos principios, introduciendo diversos bienes y males, supuso que la diversidad de todas las cosas provenía del libre albedrío. Pues dijo que Dios hizo a todas las criaturas racionales iguales al principio, de las que algunas, adhiriéndose a Dios, avanzaron hacia el bien según su grado de adhesión a Dios; pero otras, apartándose de Dios por su libre albedrío, cayeron en el mal según el grado en que se apartaron de Dios. Y por eso algunas de ellas se incorporaron a los cuerpos celestes, otras a cuerpos humanos, y otras se perdieron en la maldad de los demonios: aun cuando al principio de su creación habían sido todas de la misma forma. Pero de esta postura puede observarse que Orígenes[13] consideró el bien de las criaturas singulares, habiendo omitido la consideración del todo. Pero un artista sabio, al disponer de las partes, no considera sólo el bien de esta parte o de aquélla, sino con mayor importancia el bien del todo; por lo que el constructor no hace que todas las partes de la casa sean igualmente preciosas, sino a unas más preciosas y a

---

11 En el Artículo 1.

12 Orígenes, *De principiis*, II, 8 (PG 11, 220).

13 Orígenes, *De principiis*, I, 8 (PG 11, 179).

otras menos preciosas según conviene ello para la buena disposición de la casa. Y de manera semejante, en el cuerpo de un animal no todas sus partes poseen la claridad del ojo, porque sería un animal imperfecto, sino que hay una diversidad tal en las partes de los animales, que el animal pueda ser perfecto. Así, también, Dios, según su sabiduría, no creó todas las cosas iguales, pues así existiría un universo imperfecto, en el cual faltarían muchos grados de entes. Por ello, buscar en la operación de Dios por qué razón ha hecho a una criatura más perfecta que otra es semejante a buscar por qué razón un artífice en su oficio ha establecido una diversidad de partes.

Descartada la postura de Orígenes, hay algunos que la imitan, diciendo que todas las sustancias intelectuales pertenecen a una misma especie, debido a ciertas razones que son aducidas entre las objeciones. Pero dicha postura parece ser imposible. Pues si el ángel y el alma no se componen de materia y forma, sino que son sólo formas, como se ha sustentado más atrás[14], es necesario que toda diferencia por la que los ángeles se distinguen entre sí o se distinguen del alma, sea una diferencia de forma. A no ser que quizás se suponga que los ángeles también han sido unidos a cuerpos como las almas, de modo que por su pertenencia a diferentes cuerpos pudiese existir en ellos lo material, tal como se ha dicho que sucede con las almas. Pero esto no se admite generalmente; y si se pensara, no se lograría nada con ello, porque es manifiesto que dichos cuerpos se distinguirían por su especie de los cuerpos humanos a los que se unen las almas; y para cuerpos diversos según su especie, es necesario que existan diversas perfecciones según su especie.

Olvidándonos de que los ángeles no son formas de los cuerpos, por no estar compuestos de materia y forma, no permanece sino una diferencia de forma entre los ángeles entre sí o con relación al alma. Mas la diferencia formal hace cambiar de especie. Pues la forma es la que da el ser a la cosa. Y así, cabe decir que los ángeles no sólo difieren por su especie del alma, sino también difieren por su especie entre sí.

Y si alguno supone que los ángeles y el alma están compuestos de materia y forma, aún esta opinión no puede sustentarse. Pues si tanto en los ángeles como en el alma hay una sola materia por sí, tal como existe una

---

[14] En el Artículo 1.

misma materia para todos los cuerpos inferiores, diversificada sólo por la forma, será necesario además que la división de dicha materia única y común sea el principio de distinción de los ángeles entre sí y del alma. Mas perteneciendo a la razón de la materia el que de ella carezca toda forma, no podría comprenderse la división de la materia antes de la recepción de la forma -la cual se multiplica según la división de la materia- a no ser por sus dimensiones cuantitativas; por lo que dice el Filósofo en el libro I de la *Física*[15] que si desaparece la cantidad, permanece indivisible la sustancia. Ahora bien, las cosas que se componen de una materia sujeta a dimensión son cuerpos, y no sólo se unen a cuerpos. Así, pues, el ángel y el alma serían cuerpos, lo que nadie en su sano juicio diría, principalmente cuando se ha demostrado que la intelección no puede ser acto de ningún cuerpo. Pero si la materia de los ángeles y del alma no es única y común sino de diversos tipos, esto no podría suceder sino por su relación con las distintas formas de las que dependen, como hacen quienes suponen que para los cuerpos celestes e inferiores no existe una materia común: y de este modo, las diferentes materias crearán diversas especies.

De aquí que parezca imposible que los ángeles y el alma pertenezcan a la misma especie. Resta considerar ahora conforme a qué difieren de especie. Para ello conviene que accedamos al conocimiento de dichas sustancias intelectuales a partir de la consideración de las sustancias materiales. En las sustancias materiales, las diversas especies se basan en los diversos grados de perfección natural, lo cual resulta evidente fácilmente, si se atiende a los géneros de sustancias materiales existentes. Pues es evidente que los cuerpos mixtos (*mixta*) sobrepasan en orden de perfección a los cuerpos simples (*elementa*), las plantas a los cuerpos minerales, y los animales a las plantas; y en cada uno de los géneros, hay diversas especies según el diverso grado de perfección natural. En efecto, para el caso de los cuerpos simples, la tierra ocupa el grado más ínfimo y el fuego el lugar de más categoría. En el caso de los minerales, la naturaleza avanza gradualmente a través de sus diversas especies, hasta culminar con el oro. También en las plantas, hasta culminar con la especie de los árboles perfectos, y en los animales hasta culminar con el hombre; aun cuando hay ciertos animales que están muy próximos a las plantas, como algunos animales

---

15 Aristóteles, *Physica*, I, 2 (185b 3-4).

inmóviles que sólo poseen tacto. De modo semejante, hay ciertas plantas que están muy próximas a los entes inanimados, como lo afirma el Filósofo en *Sobre los vegetales*[16], y por esto dice el Filósofo en el libro VIII de la *Metafísica*[17], que las especies de las cosas naturales son como las especies de los números, en los que añadiendo o restando la unidad, cambia la especie.

Por consiguiente, así también en el caso de las sustancias inmateriales, las diversas especies están determinadas por los diversos grados de perfección natural; pero hay algo en lo cual se distinguen las sustancias inmateriales de las materiales. En efecto, dondequiera que hay una diversidad de grados, es necesario que los diversos grados se ordenen a un único principio. Por consiguiente en el caso de las sustancias materiales, los diversos grados de los que dependen las diversas especies se ordenen a un primer principio, que es la materia. Y de ahí que las primeras especies son más imperfectas, pero las especies posteriores son más perfectas y se añaden a las primeras, así como los cuerpos mixtos (*mixta*) son de una especie más perfecta que la de los cuerpos simples (*elementa*), puesto que contienen lo de los cuerpos simples y algo más; y algo semejante sucede al comparar las plantas con los cuerpos minerales, y a los animales con las plantas.

Pero en el caso de las sustancias inmateriales, el orden de los diversos grados de los cuales dependen las diversas especies no se dirige a la materia, de la cual carecen, sino a su primer motor (*primum agens*), que es necesario sea perfectísimo. De aquí que en ellas las primeras especies son más perfectas que las segundas, porque se asemejan más al primer motor; la segunda disminuye de perfección con respecto a la primera, y así sucesivamente hasta llegar a la última de ellas. Ahora bien, la suma perfección del primer motor consiste en esto: que todos los modos de bondad y perfección los posee en una sola y simple naturaleza[18]. Por ello, cuanto más próxima se halle una sustancia inmaterial a su primer motor, tanto más

---

16 Aristóteles, *De Plantis*, I, 1 (816a 39-40; 817b 24).

17 Aristóteles, *Metaphysica*, VIII, 3 (1043b 33-1044a 2).

18 La dificultad de traducir esta expresión (*in uno simplici*)se manifiesta por el hecho de que puede ser traducida de diversos modos y para designar diversas realidades: v.g. *a un mismo tiempo* o *bajo la unidad de lo simple*. Quizás no haya que ir más lejos para encontrar la razón por la que el latín escolástico puede hacerse más difícil de traducir que el latín clásico en virtud de esta clase de peculiaridades idiomáticas.

perfecta posee la bondad en su naturaleza simple, y necesita menos de otras formas para su acabamiento. Y esto se produce gradualmente hasta llegar al alma humana, que entre las sustancias inmateriales posee el último grado, como ocurre con la materia prima en el orden de las cosas sensibles. De aquí que su propia naturaleza no posea las perfecciones inteligibles, sino que está en potencia respecto de los inteligibles, tal como la materia prima está en potencia respecto de las formas sensibles. De aquí que para su propia operación tenga necesidad de ponerse en acto respecto de las formas inteligibles, adquiriéndolas desde las cosas exteriores a través de potencias sensitivas. Y debido a que las operaciones sensitivas se realizan mediante un órgano corporal, por la misma condición de su naturaleza le corresponde unirse a un cuerpo, y que éste sea parte de la especie humana, al no tener por sí sola su especie acabada.

1. A LO PRIMERO, por tanto, debe decirse que la intelección del ángel y del alma no es de la misma especie. Pues es manifiesto que si las formas -que son principio de las operaciones- difieren de especie, es necesario también que sus operaciones mismas difieran de especie; así como el calentar y el enfriar son diferentes, porque diferentes son el calor y el frío. Ahora bien, las especies inteligibles con las cuales entienden las almas, son abstraídas de las imágenes. De este modo, no son de la misma clase que las especies inteligibles con las que los ángeles entienden, que son innatas a ellos, según se dice en el *Libro sobre las Causas*[19], que *toda inteligencia está llena de formas*. Por ello, el entender del hombre y del ángel tampoco son de la misma clase. Y de esta misma diferencia procede que el ángel entienda sin discurso, y el alma, con discurso, la cual tiene necesidad de alcanzar las causas de las cosas a partir de los efectos sensibles; y a partir de los accidentes sensibles, las esencias de las cosas, que no están subordinadas al sentido.

2. A LO SEGUNDO debe decirse que el alma intelectual entiende tanto los principios como las conclusiones mediante especies abstraídas de las imágenes, y por ello el entender con discurso o sin discurso no diversifica la especie.

---

[19] Proclo de Bizancio, *Liber de Causis*, IX; ed. Bardenhewer, 173, 18.

3. A LO TERCERO debe decirse que el movimiento pertenece al mismo género y especie de aquello con lo cual termina el movimiento, cuando una misma es la forma que antes del movimiento está sólo en potencia, en medio del movimiento mismo entre acto y potencia, y al término del movimiento completo en acto. Pero el entender del ángel sin discurso y el entender del alma con discurso no es según una forma de la misma especie, por lo que no es necesario que sea la misma especie para ambos.

4. A LO CUARTO debe decirse que la especie a que pertenece una cosa se toma de la operación que le compete según su propia naturaleza, y no según la operación que le compete en cuanto participa de otra naturaleza. Así como el hierro candente no toma su especie del color rojizo que adquiere por contacto con el fuego, pues de ese modo se juzgaría que es la misma la especie del hierro y de la leña, que también es quemada por el fuego. Ahora bien, digo que conocer en el Verbo es una operación superior a la naturaleza del alma y del ángel, conveniente a una y otro según su participación de una naturaleza superior, a saber, de la naturaleza divina, por iluminación de la gloria. Por lo que no puede concluirse que al ángel y el alma sean de la misma especie.

5. A LO QUINTO debe decirse que entre los diversos ángeles tampoco las especies inteligibles son de la misma clase. En efecto, cuanto una sustancia intelectual es más excelente y está más próxima a Dios -quien lo conoce todo por su sola esencia- tanto más elevadas son sus formas inteligibles, y más aptas para conocer más cosas. Por lo que se dice en el *Libro sobre las Causas*[20] que las inteligencias superiores conocen mediante formas más universales; y dice Dionisio[21] que los ángeles superiores poseen una ciencia más universal. Y por esto el entender de los diversos ángeles no es de la misma especie, aun cuando el entender de cada uno sea sin discurso, ya que entienden mediante especies innatas, no tomadas de otra parte.

6. A LO SEXTO debe decirse que el más y el menos pueden ser de dos modos. De un modo en cuanto que una materia participa de la misma forma de diversas maneras, como la madera participa de la blancura, y de este modo, el más y el menos no diversifican la especie. De otro modo se-

---

20 Proclo de Bizancio, *Liber de Causis*, IX; ed. Bardenhewer, 173, 20-24.

21 Pseudo-Dionisio, *De coelesti hierarchia*, XII, 2 (PG 3, 292).

gún los diversos grados de perfección de las formas, y de este modo, el más y el menos sí diversifican la especie. Pues las diversas especies de colores son tales según se acerquen más o menos a la luz, y así es como se encuentra el más y el menos en los diversos ángeles.

7. A LO SÉPTIMO debe decirse que si bien es cierto que no todas las almas entienden igualmente, con todo, todas entienden con especies de la misma clase, es decir, especies tomadas de las imágenes. Por ello, también el que no entiendan igualmente, depende de las diversas facultades sensitivas de las que son abstraídas las especies; lo cual depende a su vez de la diversa disposición de los distintos cuerpos. Y así el más y el menos no diversifican por ello a la especie cuando obedecen a una diversidad material.

8. A LO OCTAVO debe decirse que el conocer algo a partir de otro sucede de dos modos. De un modo, como conocer una cosa conocida a partir de otra cosa conocida, de modo que sea distinto el conocimiento de ambas, como el hombre conoce las conclusiones a partir de los principios considerando separadamente aquéllas y éstos. De otro modo, como conocer una cosa conocida a partir de la especie por la cual es conocida, tal como vemos una piedra por la especie de piedra que tiene nuestro ojo. Por consiguiente, el primer modo de conocer lo uno por lo otro es lo que crea el discurso, y no el segundo modo. Pero justo por el segundo modo los ángeles conocen la causa por su efecto y el efecto por su causa, dado que la esencia misma del ángel se asemeja en cierto modo a su causa, haciendo que su efecto se asemeje a él.

9. A LO NOVENO debe decirse que dichas perfecciones gratuitas están presentes tanto en el alma como en el ángel por participar de la naturaleza divina; por ello se dice en II *Pedro*[22]: *"por él nos han sido concedidas preciosas y sublimes promesas para que os hagáis partícipes de la naturaleza divina"*. De donde, por darse estas mismas perfecciones en el ángel y en el alma no puede concluirse la unidad de la especie para ambos.

10. A LO DÉCIMO debe decirse que aquellos que comparten un fin próximo y natural tienen una misma especie. Mas la bienaventuranza eterna es un fin último y sobrenatural. De aquí que dicha objeción no proceda.

---

22 *Epistola Beati Petri Apostoli secunda*, I, 4.

11. A LO UNDÉCIMO debe decirse que Agustín cree que no hay nada de intermedio entre Dios y el alma, no porque crea que no hay algo de mayor dignidad natural que el alma (pues incluso un alma puede que sea más noble que otra), sino porque nuestra alma es justificada inmediatamente por Dios y de Él recibe la felicidad. Como cuando se dice que un simple soldado está bajo las órdenes del rey, no porque no haya otros soldados superiores a él que también reciban órdenes del rey, sino porque ninguno tiene poder sobre él a no ser el rey.

12. A LO DUODÉCIMO debe decirse que ni el alma ni el ángel son imagen perfecta de Dios, sino exclusivamente el Hijo. Y por esto, no es necesario que el alma y el ángel sean de la misma especie.

13. A LO DECIMOTERCERO debe decirse que dicha definición no corresponde al alma del mismo modo que al ángel. Pues el ángel es una sustancia incorpórea, no sólo porque no es cuerpo, sino porque no está unido a un cuerpo, cosa que no puede decirse del alma.

14. A LO DECIMOCUARTO debe decirse que quienes suponen que el ángel y el alma son de la misma especie mediante dicho argumento, se fundan en la más perfecta de las facultades, pero no concluyen necesariamente, porque la última diferencia debe ser la de más perfección, no sólo en cuanto a la perfección de naturaleza, sino además en cuanto a la determinación; puesto que la última diferencia es como el acto hacia el cual se ordena todo lo demás. Así, pues, lo intelectual no es sin más lo más perfecto en el ángel o en el alma, sino lo intelectual de este o del otro modo: como sucede con lo sensible; de lo contrario todos los animales irracionales serían de la misma especie.

15. A LO DECIMOQUINTO debe decirse que el alma es parte de la especie y también es el principio que da la especie, y en cuanto a esto se refiere el alma como especie.

16. A LO DECIMOSEXTO debe decirse que aunque sólo la especie es propiamente definible, ello no significa que toda especie sea definible. Pues a la especie de las cosas inmateriales no se la conoce por definición o por demostración, como se conoce algo en las ciencias especulativas, sino que algunas cosas son conocidas por simple intuición de las mismas. Por ello, tampoco el ángel puede ser definido propiamente. Pues no sabemos de éste qué es, sino que puede ser conocido a partir de algunas negaciones

o indicios. Incluso el alma es definida en la medida que es forma del cuerpo.

17. A LO DECIMOSÉPTIMO debe decirse que el género y la diferencia pueden ser tomados de dos modos: de un modo en cuanto a su consideración *real*, tal como son considerados por el metafísico y el físico, y así es necesario que el género y la diferencia se funden sobre diversas naturalezas. Por cuanto a este modo, nada impide decir que las sustancias espirituales carecen de género y diferencia, y que son sólo formas y especies simples. De otro modo en cuanto a una consideración *lógica*, y así no es necesario que el género y la diferencia se funden sobre diversas naturalezas, sino sobre una sola naturaleza en la cual se considera algo que es propio[23] y algo que es común[24]. Por cuanto a este modo, nada impide suponer que las sustancias espirituales poseen género y diferencias.

18. A LO DECIMOCTAVO debe decirse que, hablando metafísicamente[25], tratándose del género y la diferencia, es necesario que haya diferencias contrarias. Pues la materia sobre la cual se funda la naturaleza del género es receptiva de formas contrarias. Mas atendiendo a una consideración lógica, basta cualquier oposición entre las cosas diferentes[26], como sucede entre los diferentes números en los que no hay contrariedad. Y algo semejante sucede con las sustancias espirituales.

19. A LO DECIMONOVENO debe decirse que aunque la materia no dé la especie, con todo, la naturaleza de la forma depende de la relación de la materia a la forma.

---

23 La diferencia específica.

24 El género.

25 Santo Tomás opone al sentido metafísico o natural de hablar, el sentido lógico: *vid.* respuesta a la objeción

26 Es decir, no es necesario que se trate de una diferencia por contrariedad. Así es la distinción que se da entre alma y ángel: que no es por contrariedad, sino como la que hay entre los diversos números, en que 7 es una especie distinta al 8.

ARTÍCULO 8

SI EL ALMA RACIONAL DEBIÓ UNIRSE A UN CUERPO COMO EL HUMANO[1]

Y PARECE QUE ASÍ ES.

1. Pues el alma racional es la más sutil de las formas que se unen al cuerpo. Pero la tierra es el más bajo de los cuerpos. Luego no fue conveniente que se uniera a un cuerpo terreno.

2. *Podríase replicar* que este cuerpo terreno, por el hecho de estar mezclado de modo tal que mantiene un equilibrio entre los contrarios[2], guarda semejanza con el cuerpo celeste, que carece de contrarios por completo; y así, tenemos que es conveniente que el alma racional pueda unirse a él. —*Pero, en cambio*: si la nobleza del cuerpo humano radica en que se asemeja a un cuerpo celeste, se sigue que el cuerpo celeste es superior al humano. Y si el alma racional es más noble que cualquier otra forma, en virtud de la capacidad del intelecto para elevarse por encima de todo cuerpo, entonces el alma racional debiera unirse más bien a un cuerpo celeste.

3. *Podríase replicar* que el cuerpo celeste se perfecciona con una perfección más noble que la del alma racional. —*Pero, en cambio*: si la perfección

---

1 *STh* I q76 a5; *In II Sent* d1 q2 a5; *De malo* q5 a5.

2 Por el hecho de estar constituido de los mismos elementos que el tacto puede percibir (ya que el tacto inunda todo el cuerpo) como son lo frío y lo caliente, lo húmedo y lo seco, etc., el cuerpo es algo neutro en acto respecto de ellos. Sólo en virtud de esta propiedad, el tacto puede estar en potencia de los contrarios.

del cuerpo celeste es más noble que la del alma racional, es necesario que el cuerpo celeste sea inteligente: porque cualquier cosa que entiende es más noble que la que no entiende. Por consiguiente, si el cuerpo celeste es perfeccionado por alguna sustancia intelectual, dicha sustancia será: o bien sólo motor de él, o bien su forma. Si es sólo motor, queda firme que la perfección del cuerpo humano es más noble que la del cuerpo celeste: pues es la forma quien le suministra[3] la especie de la cual es forma, y no un motor. De donde, nada impide que algunas cosas que según su naturaleza carecen de nobleza[4], sean instrumentos de un agente nobilísimo[5]. Pero si la sustancia intelectual es forma de un cuerpo celeste, o una sustancia de este tipo posee sólo intelecto, o además de intelecto posee facultad sensitiva y otras potencias. Si posee facultad sensitiva y otras potencias, debido a que es necesario que dichas potencias lleguen a hacerse acto como parte de órganos con los cuales tiene necesidad de operar, se sigue que el cuerpo celeste es un cuerpo orgánico; lo cual repugna a su simplicidad, uniformidad y unidad. Pero si posee sólo intelecto, no percibe nada procedente del sentido, de modo que no tendrá necesidad de unirse con el cuerpo para nada; porque la operación del intelecto no depende de un órgano corporal para hacerse. Por lo tanto, dado que la unión de cuerpo y alma no es por causa del cuerpo sino del alma, pues la materia es por causa de la forma, y no viceversa, se sigue que la sustancia intelectual no se une al cuerpo celeste como forma de éste.

4. Toda sustancia intelectual creada, conserva por su naturaleza la posibilidad de pecar, pues puede apartarse del sumo bien que es Dios. Por consiguiente, si otras sustancias intelectuales se unen a los cuerpos celestes como forma de éstos, se sigue que podrán pecar. Pero la pena del pecado es la muerte, es decir, la separación del alma de su cuerpo, y el tormento de los pecadores en el infierno. Luego los cuerpos celestes morirían mediante la separación de sus almas y sus almas serían arrojadas al infierno.

5. Toda sustancia intelectual es capaz de alcanzar la bienaventuranza. Luego si los cuerpos celestes están animados por almas intelectuales, las almas son capaces de alcanzar la bienaventuranza. Y así, en la eterna bie-

---

3 Al cuerpo humano.

4 Las especies.

5 El alma racional.

naventuranza no sólo hay hombres, sino además ciertas naturalezas intermedias; aunque los santos doctores enseñen, sin embargo, que santos sólo pueden ser los hombres y los ángeles.

6. El cuerpo de Adán era proporcionado a su alma racional. Pero nuestro cuerpo es distinto de aquel cuerpo, pues aquel cuerpo antes del pecado fue inmortal e impasible, cosa que no tienen nuestros cuerpos. Luego los cuerpos como los que tenemos, no están proporcionados a nuestra alma racional.

7. Los instrumentos de un motor nobilísimo deben estar perfectamente dispuestos y expeditos para que opere con facilidad. El alma racional es más noble que otros motores inferiores. Luego a ella debe el cuerpo máxima obediencia al realizar sus operaciones. Pero el cuerpo que tenemos no es de esta manera, puesto que la carne es reacia al espíritu, y el alma, por causa de sus deseos, se deja llevar por esto y aquello. Por tanto, el alma racional no debió unirse a tal cuerpo.

8. La gran cantidad de «espíritus»[6] en el cuerpo perfectible, atañe al alma racional. De donde, el corazón del hombre es mucho más caliente que el de cualquier otro animal, en cuanto a la «virtud» de generar «espíritus». Esto significa que el erguimiento mismo del cuerpo humano, procede de la «virtud» del calor y de los «espíritus». Por tanto, lo más conveniente hubiese sido que el alma racional se hubiese unido a un cuerpo totalmente «espiritual».

9. El alma es sustancia incorruptible. Pero nuestros cuerpos son corruptibles. Luego no es conveniente que el alma racional se una a tales cuerpos.

10. El alma racional se une al cuerpo para constituir la especie humana. Pero la especie humana se conservaría mejor si el cuerpo al que se une el alma, fuese incorruptible. Pues no sería necesario que la especie fuera conservada por generación, sino que podría conservarse según el número que

---

[6] Hemos optado por traducir la palabra latina *spiritus* literalmente. Aunque dicha noción designa seis cosas en Santo Tomás; a saber: *aire o viento, el cuerpo de los bienaventurados, las almas de los bienaventurados, la virtud imaginativa, la mente y a Dios*. En nuestro texto, se está refiriendo al espíritu como viento o aire; pues la última parte de la objeción se refiere a una materia demasiado sutil o espiritual. Recuérdese además que en Aristóteles, la respiración (inspiración de aire) guarda una estrecha relación con el corazón, que al parecer la hace posible.

existiese de ellas mismas. Luego el alma humana debió unirse a cuerpos más incorruptibles.

11. El cuerpo humano, siendo el más noble de los cuerpos inferiores, debió ser parecidísimo al cuerpo celeste, que es el más noble de los cuerpos. Pero el cuerpo celeste carece por completo de contrariedad. Luego el cuerpo humano debe tener poquísima contrariedad. Pero nuestros cuerpos no tienen poquísima contrariedad. Pues otros cuerpos, como el de las rocas y el de los árboles, son más duraderos, si bien es cierto que la contrariedad es principio de destrucción. Luego el alma racional no debió unirse a cuerpos como los que tenemos.

12. El alma es una forma simple. Pero a una forma simple le corresponde una materia simple. Por tanto, el alma racional debió unirse a algún cuerpo simple como el fuego, el aire o alguno de este tipo.

13. El alma humana parece que tiene comunión con los principios; por lo cual, los filósofos antiguos consideraron que el alma es del orden de los principios, como es evidente según el libro I *Sobre el alma*. Pero los principios de los cuerpos son elementos (*elementa*). Luego si el alma no es elemento, ni hecha de elementos, al menos debió unirse a un cuerpo elemental como el fuego, el aire o algún otro.

14. Los cuerpos de partes semejantes se alejan menos de la simplicidad que los cuerpos de partes disímiles. Por consiguiente, siendo el alma una forma simple, debió unirse más bien a un cuerpo dotado de partes semejantes, que a un cuerpo de partes disímiles.

15. El alma se une al cuerpo como forma y motor de él. Por consiguiente, el alma racional, que es la más noble de las formas, debió unirse a un cuerpo sumamente ágil para el movimiento, cuyo contrario podamos ver; pues el cuerpo de las aves, y de modo semejante el cuerpo de muchos animales, es más ágil para moverse que el cuerpo de los hombres.

16. Dice Platón en las *Leyes*[7], que las formas, que son disposiciones de la materia, son dadas por quien las da, según los méritos de la materia. Pero el cuerpo humano no ofrece a la forma una noble disposición, por ser corruptible y tener espesor. Luego el alma no debió unirse a tal cuerpo.

---

7 Platón, *Leyes*, X, 903D.

17. En el alma humana existen formas inteligibles sumamente particulares, en comparación con las que se hallan en sustancias inteligibles superiores. Pero dichas formas corresponderían a la operación de un cuerpo celeste, que es causa de la generación y corrupción de estas formas. Luego el alma humana debió unirse a cuerpos celestes.

18. Nada se mueve naturalmente[8] mientras está en su lugar, sino sólo cuando está fuera de su propio lugar. Pero los cuerpos del cielo se mueven en el lugar en que existen. Luego no se mueven naturalmente. Luego se mueven en su lugar por obra de su alma, y así, tienen el alma unida a ellos.

19. Pregonar es acto de una sustancia inteligente. Pero *los cielos pregonan la gloria de Dios*, como se afirma en *Salmos* XVIII, 1. Luego los cuerpos del cielo son inteligentes, y de este modo, tienen alma intelectiva.

20. El alma es perfectísima entre las formas. Luego debió unirse a un cuerpo más perfecto. Pero el cuerpo humano parece ser imperfectísimo, pues no tiene armas naturales para defenderse o atacar[9], ni caparazón, ni otras como éstas, que la naturaleza ha proporcionado al cuerpo de otros animales.

PERO EN CONTRA:

Se aduce lo que se dice en *Eclesiástico* XVII, 1: *Dios creó de la tierra al hombre, y lo hizo según su semejanza*. Pero las obras de Dios son convenientes, pues se dice en *Génesis* I, 31: *Vio Dios todo lo que había creado y vio que era sumamente bueno*. Luego fue conveniente que el alma racional, que es imagen de Dios, se uniera a un cuerpo terreno.

RESPUESTA. Debe decirse que siendo la materia por causa de la forma, y no viceversa, a partir del alma es necesario obtener la explicación de cómo debe ser el cuerpo al que se une. Motivo por el cual se dice en el libro II

---

8 Movimiento *natural* es aquel por el que un objeto se mueve por sí mismo. Se opone a movimiento violento, que es el que acontece cuando algo es movido por otro.

9 Como por ejemplo: dientes, garras o cuernos.

Sobre el alma[10], que el alma no sólo es forma del cuerpo y motor de ella, sino además su fin. Ahora bien, como es manifiesto por lo dicho en cuestiones anteriores[11], es natural que el alma humana pueda unirse a su cuerpo; porque siendo ella lo que está más abajo en el orden de las sustancias intelectuales -así como la materia prima es lo que está más abajo en el orden de las cosas sensibles- el alma humana no posee en sí misma naturalmente especies infusas con las cuales pueda alcanzar su propia operación de pensar, como las tienen las sustancias intelectuales superiores, sino que está en potencia respecto de ellas, *como una pizarra vacía* (*tabula rasa*) en la que nada hay escrito, como se dice en el libro III *Sobre el alma*[12]. De esto resulta que es necesario que reciba las especies inteligibles procedentes de las cosas exteriores, mediante potencias sensitivas que no podrían realizar operaciones propias si carecieran de órganos corporales. Y de aquí resulta que es necesario que el alma humana se una a su cuerpo. Por tanto, si el alma humana es susceptible de unión con el cuerpo, debido a que necesita recibir las especies inteligibles de las cosas mediante los sentidos, es necesario que el cuerpo al que se une el alma racional sea de una índole tal que pueda ser sumamente apto para representar al intelecto especies sensibles, a partir de las cuales se producen especies inteligibles en el intelecto.

Así, pues, es necesario que el cuerpo al que se une el alma racional, esté lo mejor dispuesto posible para sentir. Pero siendo varios los sentidos, no obstante sólo uno es fundamento de todos los demás, y éste es el *tacto*, en el cual consiste principalmente toda naturaleza sensitiva. Y por este motivo se dice en el libro II *Sobre el alma*[13], que este sentido es el primero en los animales. De ahí que cuando este sentido no se inmuta, como sucede durante el sueño, tampoco los demás sufren inmutación. Y asimismo, todos los demás sentidos dejan de sentir no sólo por un exceso del sensible que le corresponde a cada uno, como la vista ante cosas demasiado brillantes y la facultad de oír ante sonidos muy fuertes, sino además por un exceso del sensible del tacto, como cuando hace mucho frío o calor.

---

10 Aristóteles, *De anima*, II, 4 (415b 8-12).

11 Cfr. *De Spirit Creat* a3.

12 Aristóteles, *De anima*, III, 4 (429b 30-430a 1).

13 Aristóteles, *De anima*, II, 2 (413b 2-5).

Por consiguiente, como el cuerpo al que se une el alma racional debe estar perfectamente dispuesto en orden a una naturaleza sensitiva, es necesario que posea un órgano del sentido del tacto en muy buenas condiciones. A causa de lo cual se dice en el libro II *Sobre el alma*[14], que entre todos los animales, los hombres tenemos el sentido del tacto más preciso; y que además, por causa de la perfección de este sentido, un hombre está mejor dispuesto para las operaciones intelectuales que otro. Pues los hombres de carnes suaves (quienes tienen buen tacto) tienen mejor capacidad intelectual. Pero, si bien es verdad que el órgano de cualquier sentido no debe poseer en acto los contrarios que el sentido percibe, sino estar en potencia respecto de ellos para que pueda recibirlos, ya que el recipiente debe carecer de lo recibido, tratándose del sentido del tacto es necesario que esto sea de modo distinto a como sucede en los órganos de otros sentidos. En efecto, el órgano de la vista, a saber, la pupila, carece absolutamente de lo blanco y lo negro, y en general de toda determinación cromática. Y algo semejante sucede con el oído y el olfato. Pero esto no puede suceder con el tacto: pues el tacto es cognoscitivo de aquellas cosas de las cuales es necesario que esté compuesto el cuerpo animal, es decir, de lo cálido y lo frío, de lo húmedo y lo seco; motivo por el cual no es posible que el órgano del tacto esté desprovisto de todo aquello que le corresponde percibir, sino que es necesario que se mantenga en un término medio, ya que sólo así podrá estar en potencia respecto de los contrarios. Por tanto, debiendo poseer el cuerpo al que se une el alma racional un muy buen sentido del tacto, es necesario que dicho cuerpo tenga una constitución lo más próxima posible al punto medio[15] (*ad medium*), mediante el equilibrio de la propia complexión. En ello se pone de manifiesto que toda operación de una naturaleza menos perfecta[16] se encuentra contenida en lo más perfecto, como en los hombres. En efecto, vemos que las operaciones de la naturaleza se presentan gradualmente, desde aquellas que ejecuta una naturaleza compuesta de elementos simples, hasta aquellas que convergen en lo que está consti-

---

14 Aristóteles, *De anima*, II, 9 (421a 20-26).

15 Cuanto más se aproxime constitutivamente hablando, a ser término medio entre los contrarios de los cuales se compone el sentido del tacto (frío y calor, humedad y sequedad, lo duro y lo blando, lo pesado y lo liviano, lo puntiagudo y lo romo, etc.), tanto mejor percibirá el sentido del tacto: *STh* I q76 a5 c.

16 Plantas y animales.

tuido del modo más perfecto, es decir, el cuerpo humano. Por consiguiente, es necesario que la disposición del cuerpo al cual se une el alma racional sea de tal índole que tenga una complexión equilibradísima (*temperantissimae complexionis*).

Por otra parte, si alguien quiere además considerar las disposiciones particulares del cuerpo humano, se encontrará con que hay tal orden en ellas, que en el hombre se encuentran los sentidos ordenados del mejor modo. De esto resulta que para una adecuada relación de potencias sensitivas interiores, como por ejemplo la imaginación, la memoria y la cogitativa, es necesaria la adecuada disposición del cerebro. Por eso el hombre posee un cerebro más grande que el de los restantes animales, en cuanto a la proporción con su cuerpo[17]; y para que ejecute su operación más libre de obstáculos, posee la cabeza colocada en lo alto, puesto que el hombre es el único animal que avanza erguido, mientras que los otros animales caminan encorvados. Además, para poseer y conservar esta tendencia a la verticalidad, fue necesaria una abundancia de calor en el corazón, por la cual se producen muchos *espíritus*, de modo que por la abundancia de calor y de tales *espíritus*, el cuerpo puede mantenerse erguido. Signo de esto es que durante la vejez, el hombre se agacha al caminar, ya que el calor natural disminuye.

Y de este modo, la razón de la disposición del cuerpo humano ha de atribuirse a cada una de las cosas que son propias del hombre. Pero en todo caso, hay que considerar que en las cosas hechas de materia, existen algunas disposiciones de la materia misma por las cuales tal materia es elegida para esta forma, mientras que existen algunas otras que se siguen por necesidad de la materia y no dependen de la elección del agente. Por ejemplo, para elaborar una sierra, el artesano elige al hierro por su dureza, a fin de que la sierra sea útil para cortar. Pero el que los dientes de hierro puedan desgastarse y oxidarse, es algo que sucede por necesidad de la materia. Pues el artesano escogería otro material para que esto último[18] no se presentara, siempre y cuando pudiera encontrarlo. Pero debido a que no puede encontrarlo, por causa de los defectos que de este tipo se siguen, no desaprovecha la oportunidad de hacer su trabajo con una sierra de este

---

17 *De animalibus*, I, 16, 2ss.

18 El desgaste y la oxidación.

material[19]. Por consiguiente, así también sucede con el cuerpo humano: pues el estar estructurado de una cierta manera y dispuesto en sus partes de modo que se halle lo mejor posible para sus operaciones sensitivas, es algo que ha sido elegido en su materia por el autor del hombre. En cambio, el que este cuerpo sea corruptible, se canse y tenga defectos de este tipo, es algo que se sigue por necesidad de la materia. En realidad, es necesario que un cuerpo así, con mezcla de contrarios, esté sujeto a tales defectos. Tampoco puede alegarse que Dios pudo hacer las cosas de otra manera[20]. Porque en la constitución de la naturaleza no se busca lo que Dios pudo hacer, sino lo que permite la naturaleza de las cosas para que se produzca, según afirma Agustín en su *Comentario literal al Génesis*[21].

Además, debe saberse que en remedio de estos defectos, Dios confirió al hombre en el momento de crearlo, el auxilio de la justicia original, por la cual el cuerpo estaría absolutamente sometido al alma en tanto que ésta estuviese a su vez sometida a Dios, a tal punto que ni la muerte, ni pasión alguna o defecto sobrevendría al hombre si el alma no se separaba de Dios. Pero debido al pecado del alma que se alejó de Dios, el hombre fue privado de este beneficio, y está sujeto a los defectos derivados de la naturaleza de la materia.

1. A LO PRIMERO debe por tanto decirse que ciertamente el alma es la más sutil de las formas, en cuanto que es inteligente; pero, siendo la que está más abajo en el orden de las formas inteligibles, necesita unirse a un cuerpo, lo cual se realiza por medio de una justa complexión[22], gracias a la cual puede procurarse las especies inteligibles a través de los sentidos; por tanto, ha sido necesario que el cuerpo al que se une estuviese constituido en mayor proporción de elementos pesados, es decir de tierra y agua. Pues debido a que el fuego posee una capacidad sumamente eficaz para el mo-

---

19 Es decir, de hierro.

20 En este caso, haber evitado dicha necesidad de la materia.

21 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, II, 1 (PL 34, 263).

22 El equilibrio que debe conservar el cuerpo en su constitución, es lo que le permite estar en potencia de los contrarios. Y el estar en potencia de los contrarios es lo que le permite representar al intelecto especies sensibles, a partir de las cuales se producen las especies inteligibles, que son base del conocimiento intelectual.

vimiento, siempre y cuando la cantidad de los elementos inferiores[23] no sea mayor, sería imposible que el cuerpo estuviese mezclado en su justa medida, ya que el fuego consumiría a los otros elementos. De donde, dice el Filósofo en el libro II *Sobre la generación y la corrupción*[24], que en los cuerpos materiales mixtos, abunda más la tierra y el agua.

2. A LO SEGUNDO debe decirse que el alma racional se une a un cuerpo de tal índole, no porque es semejante al cuerpo celeste, sino por estar dotado de la justa proporción en su composición. Con todo, además de esto, se sigue una cierta semejanza con el cuerpo celeste, por su tendencia a alejarse de los contrarios. Pero en todo caso, según la opinión de Avicena[25], se une a tal cuerpo propiamente, debido a su semejanza con el cuerpo celeste: pues él mismo explicaba que las cosas inferiores eran causadas por las superiores, es decir, que los cuerpos inferiores fuesen causados por los cuerpos celestes, y viniendo a ser semejantes a los cuerpos celestes por una justa proporción en su composición, les tocaría en suerte una forma semejante a la del cuerpo celeste, que es puesta por el ser animado.

3. A LO TERCERO debe decirse que sobre la animación de los cuerpos celestes hay varias opiniones, tanto entre los filósofos como los doctores de la fe. Pues entre los filósofos, Anaxágoras[26] sostuvo que el intelecto agente es absolutamente separado y libre de toda mezcla, y que los cuerpos celestes eran inanimados. Por lo que, además, sostuvo que estaban condenados a apagarse, debido a que dice que el sol es como una roca encendida, hecho que refiere Agustín en su libro *Sobre la ciudad de Dios*[27]. Pero otros filósofos[28] sostuvieron que los cuerpos celestes eran animados, entre los cuales, algunos sostuvieron que Dios era el alma de los cuerpos celestes, lo cual fue motivo de una idolatría que tributaba al cielo y a los cuerpos ce-

---

23 Tierra y agua.

24 Aristóteles, *De generatione et corruptione*, II, 8 (334b 31-335a 35).

25 Avicena, *Metaphysica*, Tr. IX, cap. IV , ed. Franciscan Institute, St. Bonaventure, N.Y., 1948, 297-305. Cfr. Tomás de Aquino, *De Pot* 8 1.

26 Diels, *Fragmente der* Vorsokratiker, 46B 12, Berlin, 3ª ed., 1912, 404. Cfr. San Agustín, *De civitate Dei*, XVIII, 41 (PL 41, 601); Aristóteles, *De anima*, I, 2 (405a 14-17); Tomás de Aquino, *De Pot* 21 1.

27 San Agustín, *De civitate Dei*, XVIII, 41 (PL 41, 601).

28 Platón, *Timaeus*, 39E-40D.

lestes culto divino. En cambio otros como Platón y Aristóteles[29], aunque sostuvieron que los cuerpos celestes estaban dotados de alma, no obstante, consideraban que Dios era algo superior al alma de los cuerpos celestes, y absolutamente separado de todo.

Además, entre los doctores de la fe, Orígenes[30] y sus partidarios sostuvieron que los cuerpos celestes estaban animados. Sin embargo, algunos doctores los consideran inanimados, como sucede con el Damasceno[31], cuya posición, además, es la más común entre los teólogos modernos. Agustín deja la cuestión bajo incertidumbre, según el libro II de su *Comentario literal al Génesis*[32] y en el *Enquiridión*[33].

Así, pues, en virtud de que se considera sólida la posición de que los cuerpos celestes son movidos por un intelecto, al menos separado, según los argumentos sostenidos por ambas partes[34], digamos que hay una sustancia intelectual que perfecciona al cuerpo celeste como forma, y que por lo menos tiene sólo potencia intelectiva, pero no sensitiva, como puede desprenderse de las palabras de Aristóteles en el libro II *Sobre el alma*[35], y en el XII de la *Metafísica*[36], por más que Avicena[37] suponga que el alma del cuerpo celeste posee imaginación además de intelecto. Pero si sólo tiene intelecto, se une al cuerpo como forma, pero no por causa de su operación intelectual, sino por el ejercicio de su capacidad motora[38], según la cual puede alcanzar una semejanza con lo divino, en la medida que causa el movimiento del cuerpo celeste.

---

29 Aristóteles, *Physica*, VIII, 6 (259b 31-260a 10); *Metaphysica*, XII, 8 (1073a 11-37). Cfr. Tomás de Aquino, *De Subs Sep* II 9.

30 Orígenes, *De principiis*, I, 7 (PG 11, 172).

31 San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, 6 (PG 94, 885).

32 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, II, 18 (PL 34, 279-280).

33 San Agustín, *Enchiridion*, LVIII (PL 40, 260).

34 Los que afirman que el cuerpo celeste está animado, y los que niegan esto.

35 Aristóteles, *De anima*, II, 1 (413a 4-6).

36 Aristóteles, *Metaphysica*, XII, 8 (1073a 11-37).

37 Avicena, *Metaphysica*, Tr. X, cap. 1, ed. Venetiis, 1520, ed. Franciscan Institute, 327ss.).

38 El motivo por el que el alma dé los cuerpos celestes se une a ellos, no es permitirles realizar una intelección (las esferas celestes no piensan), sino hacer posible su movimiento hacia el primer motor inmóvil.

4. A LO CUARTO debe decirse que, aunque según su naturaleza, todas las sustancias intelectuales creadas pueden pecar, no obstante, por elección divina y predestinación, muchas han sido conservadas mediante el auxilio de la gracia para que no pequen: entre las cuales podría uno incluir a las almas de los cuerpos celestes, y sobre todo, una vez que los demonios que pecaron fueron de orden inferior, según dice el Damasceno[39].

5. A LO QUINTO debe decirse que si los cuerpos celestes están animados, las almas de ellos pertenecen al conjunto de los ángeles. Pues dice Agustín en su *Enquiridión*[40]: *Ni siquiera acierto a comprender si el sol, la luna y todos los astros juntos, pertenecen al mismo conjunto, es decir, al de los ángeles; aunque algunos cuerpos sean luminosos, con todo, no parece que tengan alma sensitiva o intelectiva.*

6. A LO SEXTO debe decirse que, como ya advirtió, el cuerpo de Adán era proporcionado al alma humana no sólo en relación con las exigencias de la naturaleza, sino además en relación con lo que confiere la gracia; gracia de la cual estamos privados, ciertamente, aunque permanece la misma naturaleza.

7. A LO SÉPTIMO debe decirse que la lucha que tiene lugar en el hombre, debido a la contrariedad de sus deseos, también proviene de la necesidad de la materia, pues era de todo punto preciso que si el hombre tuviese sentidos, sintiese cosas agradables, y que a partir de aquéllos se siguiese un deseo de cosas agradables, que generalmente es incompatible con la razón. Pero, además, para regular esta tendencia, le fue dado al hombre en el estado de inocencia el remedio de la gracia, para que ninguno de los hombres que habría de venir después obrara contra la razón; pero el hombre lo perdió por el pecado.

8. A LO OCTAVO debe decirse que los «espíritus», aunque son vehículos de «virtudes», no obstante, no pueden ser órganos de los sentidos, y por esto el cuerpo humano no puede constar únicamente de «espíritus».

9. A LO NOVENO debe decirse que la corruptibilidad es uno de los defectos que se siguen en el cuerpo humano por necesidad de la materia; y sobre todo después del pecado, que suprimió el auxilio de la gracia.

---

39 San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, 4 (PG 94, 873).

40 San Agustín, *Enchiridion*, LVIII (PL 40, 260).

10. A LO DÉCIMO debe decirse lo que mejor habría de exigirse[41] en aquellas cosas que existen por razón del fin, mas no en aquellas que provienen por necesidad de la materia. Pues sería mejor que el cuerpo del animal fuese incorruptible sólo si su materia estuviese abierta a ello, en consonancia con la forma animal[42].

11. A LO UNDÉCIMO debe decirse que aquellas cosas que son lo más cercano a los elementos y tienen más contrariedad, como las rocas y los metales, son más durables, porque la armonía en ellas es menor, y así, por esto, no se destruyen tan fácilmente; en cambio, la armonía de aquellos cuyas partes han sido ordenadas delicadamente, se pierden con facilidad. Con todo, en los animales la causa de longevidad consiste en que lo húmedo no es fácilmente secable, o lo congelable y lo cálido no se extinguen fácilmente: pues la vida consiste en lo cálido y lo húmedo. Pero esto[43] se halla distribuido en el hombre según una cierta medida, que demanda el justo medio entre contrarios. Por esto, algunas cosas duran más que el hombre, y otras menos que él, y de acuerdo con esto, algunos hombres viven más que otros.

12. A LO DUODÉCIMO debe decirse que el cuerpo del hombre no pudo haber sido un cuerpo simple (*simplex*), ni pudo haber sido un cuerpo celeste (*cœleste*), debido a la pasibilidad del órgano del sentido, y principalmente del tacto. Tampoco un cuerpo simple elemental, puesto que en el elemento hay contrarios en acto. Más bien, conviene que en el cuerpo humano exista un equilibrio entre los contrarios.

13. A LO DECIMOTERCERO debe decirse que los antiguos filósofos naturalistas consideraron que era conveniente que el alma que conoce todas las cosas, fuese semejante a todas ellas en acto. Y por esto consideraban que tenía la naturaleza del elemento, al que consideraban como el principio del cual se componen todas las cosas, para que así el alma fuese seme-

---

41 Se refiere a la incorruptibilidad.

42 En otras palabras, sólo sería preciso que el cuerpo fuese incorruptible, si dicha incorruptibilidad le perteneciese según su naturaleza, y fuese fin respecto de él. Es así que dicha exigencia sólo compete al alma, cuyo fin es ser incorruptible, y además es fin respecto al cuerpo. Luego, no es preciso que el cuerpo sea incorruptible.

43 Lo cálido y lo húmedo.

jante a todas ellas y pudiera conocerlas[44]. Pero Aristóteles[45] mostró después que el alma conoce todas las cosas, en cuanto que es semejante a ellas en potencia, no en acto. Por lo cual, es necesario que el cuerpo al que se une el alma no esté en un extremo, sino en medio[46], para que así esté en potencia respecto de los contrarios.

14. A LO DECIMOCUARTO debe decirse que aunque el alma sea simple en esencia, no obstante, es múltiple en cuanto a sus potencias, y tanto más cuanto más perfecta sea. Y por esto requiere un cuerpo orgánico que tenga partes disímiles.

15. A LO DECIMOQUINTO debe decirse que el alma no se une al cuerpo como causa de movimiento local, sino que, más bien, el movimiento local del hombre, al igual que el de otros animales, se ordena a la conservación del cuerpo al que se une el alma. El alma se une al cuerpo como causa de intelección, que es la operación propia y principal de ella; y por esto, se exige que el cuerpo unido al alma racional esté lo mejor dispuesto posible para servir al alma en aquello que es necesario para la intelección, y que posea tanta disposición para la agilidad y para otras cosas de este tipo, como le sea posible soportar.

16. A LO DECIMOSEXTO debe decirse que Platón[47] consideraba las formas de las cosas como subsistentes por sí mismas, y que la participación de las formas por parte de la materia, es a causa de la materia, a fin de que ésta se perfeccione, y no a causa de las formas que subsisten por sí mismas;

---

44 El razonamiento de los físicos naturalistas es éste: si principio (Αρχη) es aquello de lo cual se componen todas las cosas (los elementos se consideraban principios: v. g. tierra, agua, fuego,...), y el alma lo conoce todo, incluyendo dichos principios, entonces el alma está constituida de los principios de todas las cosas.

Lo anterior significaba que el alma conoce la cosa según su existencia natural, es decir, según la misma existencia que ésta tiene en sí misma, sin distinguir el modo de existencia que la cosa tiene en el intelecto u ojo, del modo de existencia que la cosa tiene *per se*.

45 Aristóteles, *De anima*, III, 4 (429a 15-16); (429b 30-430a 2).

46 Es decir, no es necesario que el alma se una a un cuerpo elemental: basta que dicho cuerpo posea una *complexión* o *composición* lo más próximo a la mediedad, de modo que no esté compuesto de más agua que tierra, o menos humedad que sequedad, sino que haya una justa proporción en su constitución.

47 Platón, *Timaeus*, 52A-53C.

y de esto se seguía que las formas serían dadas a la materia según los méritos de ésta.

Pero según la opinión de Aristóteles[48], las formas naturales no subsisten por sí mismas; por lo cual, la unión de la forma a la materia no es a causa de la materia, sino a causa de la forma. Por consiguiente, a cada materia se le asigna una forma, no porque la materia esté dispuesta de tal o cual modo, sino que así como la forma es de tal o cual índole, de ese mismo modo es necesario que la materia esté dispuesta. Y he aquí porqué se ha dicho más arriba, que el cuerpo humano ha sido dispuesto de conformidad con la forma que le compete.

17. A LO DECIMOSÉPTIMO debe decirse que el cuerpo celeste, si bien es causa de que las cosas particulares se generen y destruyan[49], no obstante, es causa de ellas en cuanto agente común; debido a lo cual se requiere que por debajo de él haya agentes determinados para especies determinadas. Por lo cual, no conviene que un cuerpo celeste tenga como motor formas particulares, sino universales, ya sea que se trate de un alma o de un motor separado. Con todo, Avicena[50] sostuvo que era necesario que el alma del cuerpo celeste tuviese imaginación, gracias a la cual pudiese comprender las cosas particulares. Pues siendo causa del movimiento de los cuerpos celestes, el cual consiste en moverse circularmente de un punto a otro, es necesario que el alma del cuerpo celeste, la cual es causa del movimiento, conozca el aquí y el ahora; y en estas circunstancias, es necesario que posea alguna potencia sensitiva. Pero esto no es necesario. *Primero*, porque el movimiento de los cuerpos celestes es siempre uniforme y libre de obstáculos; y por ello, el conocimiento de lo universal es suficiente para producir tal movimiento. En realidad, el conocimiento de lo particular se requiere para el movimiento de los animales, debido tanto a la irregularidad de su movimiento, como a los obstáculos que se le pueden presentar. Y *segundo*, porque las sustancias intelectuales superiores[51] pueden conocer lo particular sin necesidad de una potencia sensitiva, tal como fue demostrado en otra parte.

---

48 Aristóteles, *Metaphysica*, I, 9 (990b ss.); III, 2 (997b 5-12).

49 Se refiere a la influencia que ejercen los astros sobre animales, hombres y otras cosas.

50 Avicena, *Metaphysica*, Tr. X, cap. 1, ed. Venetiis, 1520, ed. Franciscan Institute, 327ss.

51 En este caso, los cuerpos celestes.

18. A LO DECIMOCTAVO debe decirse que el movimiento de los cuerpos celestes es natural, por tener un principio pasivo o receptivo del movimiento, puesto que a tales cuerpos compete naturalmente un movimiento de este tipo; pero el principio activo de este movimiento es una sustancia intelectual. Y si se dice que ningún cuerpo que existe en su lugar se mueve naturalmente, eso hay que entenderlo de los cuerpos que se mueven en línea recta, los cuales cambian de lugar por completo: no sólo en cuanto a razón, sino además en cuanto a su sujeto[52]. Mas tratándose del cuerpo celeste que se mueve circularmente, ciertamente no cambia de lugar cuanto al sujeto, sino sólo en cuanto a razón, por lo cual nunca está fuera de su lugar.

19. A LO DECIMONOVENO debe decirse que dicho argumento carece de fuerza, aunque proceda del rabino Moisés[53]. Porque si se habla de pregonar propiamente, cuando se dice: *Los cielos pregonan la gloria de Dios*, no sólo sería necesario que el cielo tuviera inteligencia, sino además que tuviera lengua. Por tanto, se dice que los cuerpos narran la gloria de Dios, en cuanto que a través de ellos se manifiesta a los hombres la gloria de Dios, y que además por esta vía, las criaturas insensibles alaban a Dios.

20. A LO VIGÉSIMO debe decirse que los otros animales tienen una estimativa natural limitada a ciertas cosas, y por esto les tocó ser dotados de ciertos recursos por la naturaleza; mas no al hombre, quien a causa de su razón es un ser de conceptos infinitos (*infinitarum conceptionum*). Y por esto, en lugar de todos los recursos que poseen naturalmente los demás animales, el hombre tiene un intelecto que es *la especie de las especies*; y manos, que son *el órgano de los órganos*, por los cuales puede prepararse todas las cosas que necesite.

---

52 La expresión que aparece en el texto: *non solum ratione sed etiam subjecto*. En el movimiento circular, cada punto o parte recorrida es, a la vez, principio y fin del movimiento entero: o sea, el movimiento, en realidad, no tiene principio ni fin (aunque el movimiento sea inteligido, no hay cambio real del sujeto). Pero en el movimiento en línea recta, cada punto o parte recorrida es sólo término del anterior y principio del siguiente, pero de modo que el principio de tal movimiento no es término del final (hay también cambio real del sujeto).

53 Moisés Maimónides, *Dux seu director dubitantium aut perplexorum*, II, 5.

ARTÍCULO 9

SI EL ALMA SE UNE A SU MATERIA CORPORAL A TRAVÉS DE UN MEDIO[1]

Y PARECE QUE ASÍ ES.

1. Porque en el libro *Sobre el espíritu y el alma*[2] se dice que el alma posee fuerzas por las que se mezcla con el cuerpo. Pero dichas fuerzas del alma no se identifican con la esencia del alma. Luego el alma se une al cuerpo a través de un medio.

2. *Podríase replicar* que el alma se une al cuerpo a través de potencias, en cuanto motor, pero no en cuanto forma. —*Pero, en cambio*: el alma es forma del cuerpo en cuanto es acto, y es motor en cuanto es principio de su operación. Pero el principio de operación lo es en cuanto es acto, pues todo lo que obra, obra porque está en acto. Luego el alma es forma y motor del cuerpo por la misma razón. Luego no hay por qué distinguir el alma como motor del cuerpo y el alma como forma de éste.

3. El alma, en cuanto motor del cuerpo, no se une al cuerpo accidentalmente (*per accidens*), pues entonces alma y cuerpo no formarían algo uno de suyo (*per se*). Luego se une a él de suyo (*per se*). Pero lo que se une de suyo a algo, se une a él sin mediar nada. Luego el alma en cuanto motor, no se une al cuerpo a través de un medio.

---

1 Cfr. *STh* I q76 aa6 7; *In II Sent* dist.1 q2 a4 ad3; *CG* II 71; *De Spirit Creat* a3; *In De An* II lect.1; *In Met* VIII lect. 5; *Quodl* XII q6 a9.

2 Alcerio de Claraval (Pseudo-Agustín), *Liber de spiritu et anima*, XX (PL 40, 794).

4. El alma se une al cuerpo como motor de éste, en cuanto es principio de su operación. Pero las operaciones del alma no son sólo del alma, sino del compuesto, como se dice en el libro I *Sobre el alma*[3]. Y así entre el alma y el cuerpo no media nada en cuanto a sus operaciones. Luego el alma en cuanto motor, no se une al cuerpo a través de un medio.

5. Parece que el alma, en cuanto forma, también se une al cuerpo a través de un medio. En efecto, la forma no se une a cualquier materia sino a la propia. Mas la materia propia de esta forma o aquélla depende de las disposiciones propias de la cosa, es decir, de los accidentes propios de ésta, tal como caliente y seco son accidentes propios del fuego. Luego la forma se une a la materia mediante accidentes propios. Pero accidentes propios de los seres animados son las potencias del alma. Luego el alma, como forma, se une al cuerpo mediante potencias.

6. El animal se mueve a sí mismo. Mas lo que se mueve a sí mismo se divide en dos partes: una que mueve y otra que es movida, como se demuestra en el libro IV de la *Física*[4]. Ahora bien, la parte que mueve es el alma. Y la parte movida no puede ser la pura materia, porque *lo que sólo está en potencia no puede ser movido*, como se dice en el libro V de la *Física*[5]. Y por ello los cuerpos ligeros y pesados, aunque poseen movimiento, con todo, no se mueven a sí mismos porque se dividen sólo en materia y forma, y la materia no puede ser movida. Queda, por tanto, que el animal se divida en dos partes: el alma y una parte que esté compuesta de materia y forma; de lo cual se sigue que el alma se une a la materia corporal mediante alguna otra forma.

7. En la definición de cualquier forma se incluye su materia propia. Pero en la definición del alma, en cuanto forma, se incluye como materia propia *un cuerpo natural orgánico que tiene vida en potencia*, como se dice en el libro II *Sobre el alma*[6]. Luego el alma se une a dicho cuerpo como a su materia propia. Pero esto no puede suceder a no ser mediante otra forma, a saber,

---

3 Aristóteles, *De anima*, I, 4 (408b 13-15).

4 Aristóteles, *Physica*, VIII, 4 (255a 10-15); VIII, 5 (257b 13-14).

5 Aristóteles, *Physica*, V, 1 (225a 20-23).

6 Aristóteles, *De anima*, II, 1 (412a 27-28).

la del cuerpo natural orgánico que tiene vida en potencia. Luego el alma se une a su materia mediando antes una forma que perfecciona a su materia.

8. En *Génesis* 2, 7 se dice: *Formó Dios al hombre de la arcilla y le inspiró en el rostro aliento de vida.* Mas dicho aliento de vida era el alma. Luego hay cierta forma en la materia que precedió a su unión con el alma, y así el alma se une a la materia corporal mediante alguna otra forma.

9. En cuanto que las formas se unen a la materia, la materia está en potencia respecto de ellas. Pero la materia está en potencia respecto de las formas de los elementos, antes que de otras formas. Luego el alma y las otras formas no se unen a la materia sino mediante las formas de los elementos.

10. El cuerpo humano y el de cualquier animal es un cuerpo mixto. Pero en el mixto es necesario que permanezcan según su esencia las formas de los elementos, pues de otro modo, habría corrupción de los elementos y no mezcla (*mixtio*)[7] propiamente dicha. Luego el alma se une a la materia mediante otras formas.

11. El alma intelectual es forma en cuanto es intelectual. Pero el entender se da mediante otras potencias. Luego el alma, como forma, se une al cuerpo mediante otras potencias.

12. El alma no se une a cualquier cuerpo, sino a un cuerpo proporcionado a ella. Por consiguiente es necesario que haya una proporción entre el alma y el cuerpo; y así, mediante la proporción, el alma se une al cuerpo.

13. Cada sujeto extiende su operación a un lugar más alejado del que está mediante aquello que está más próximo a ella. Pero las facultades del alma llegan a todo el cuerpo por medio del corazón. Luego el corazón está más próximo al alma que otras partes del cuerpo, y así el alma se une al cuerpo mediante el corazón.

14. En las partes del cuerpo es posible encontrar diversidad y orden entre ellas. Pero el alma según su esencia es simple. Por consiguiente, dado

---

[7] En cambio si están presentes las formas de los elementos, al morir el cuerpo animal lo que perece es el mixto, el todo (y no sólo sus elementos, lo cual es ridículo sostener). Lo importante del razonamiento no es por qué hay formas en el mixto. Lo importante es que el cuerpo mixto -en el cual hay formas- al unirse al alma -que es una forma- da la impresión de que entre dicho cuerpo y el alma hay formas adicionales.

que la forma es proporcionada a la materia que perfecciona, parece que el alma se une primero a una parte del cuerpo y mediante ella a las demás.

15. El alma es superior al cuerpo. Pero las facultades inferiores del alma están unidas a las facultades superiores del cuerpo; pues el intelecto no tiene necesidad del cuerpo a no ser por aquello que toma de la imaginación y del sentido. Luego por el contrario, el cuerpo se une al alma mediante aquello que es superior y más simple, como los espíritus y los humores.

16. Aquello que al desaparecer disuelve la unión de las cosas que estaban unidas, parece ser el medio entre ellas. Pero una vez que desaparecen los espíritus y además se extingue el calor natural y se agota la humedad radical, desaparece la unión del alma con el cuerpo. Luego las cosas mencionadas son el medio de unión entre el alma y el cuerpo.

17. Lo mismo que el alma se une naturalmente al cuerpo, así también se une esta alma a este cuerpo concreto. Pero este cuerpo es tal porque ocupa ciertas dimensiones concretas. Luego el alma se une al cuerpo mediante dimensiones concretas.

18. Las cosas que son distantes no se unen sino a través de un medio. Pero el alma y el cuerpo humano parecen ser máximamente distantes, ya que una es incorpórea y simple, y el otro es corpóreo y sumamente compuesto. Luego el alma no se une al cuerpo sino a través de un medio.

19. El alma humana es semejante, por su naturaleza intelectual, a las sustancias separadas que mueven a los cuerpos celestes. Pero la relación entre las cosas movientes y movidas parece ser la misma. Luego parece que el cuerpo humano, movido por el alma, posee de suyo algo de la naturaleza del cuerpo celeste, mediante lo cual el alma se une a aquél.

PERO EN CONTRA:

Está lo que dice el Filósofo en el libro VIII de la *Física*[8], de que la forma se une a la materia sin mediación alguna. Mas el alma se une al cuerpo como forma. Luego se une a él sin mediación alguna.

---

[8] Aristóteles, *Physica*, VIII, 6 (1045b 17-22).

RESPUESTA. Debe decirse que entre todas las cosas, lo que más inmediatamente y más íntimamente conviene a las cosas, es el ser, como se dice en el *Libro sobre las Causas*[9]. Por ello, al poseer la materia su ser en acto mediante la forma, es necesario que la forma que da el ser a la materia, advenga a ésta antes que ninguna otra cosa, y exista en ella sin que medie ninguna otra cosa. Ahora bien, es propio de la forma sustancial dar absolutamente el ser a la materia, pues por ella la cosa es lo que es. Y no recibe de las formas accidentales el ser absolutamente (*esse simpliciter*), sino sólo el ser relativamente (*esse secundum quid*): como el ser grande, coloreado o algo tal. Luego si hay alguna forma que no dé a la materia el ser absolutamente, sino que advenga a la materia ya existente en algo por alguna otra forma, no será forma sustancial.

De ello resulta que entre la forma sustancial y la materia no puede haber alguna forma sustancial intermedia, como algunos pretendieron, al suponer que, siguiendo el orden de los géneros entre los cuales uno se ordena hacia otro, existe también un orden entre formas diversas en la materia, como si dijéramos que la materia, según una forma, es sustancia en acto, según otra forma, es cuerpo, según otra forma, es cuerpo animado, y así sucesivamente. Pero aun admitiendo esta posición, sólo la primera forma que la hiciera ser sustancia en acto sería sustancial, mientras que todas las demás serían formas accidentales, porque la forma sustancial es la que hace una realidad concreta (*hoc aliquid*), como ya se ha dicho[10]. Consiguientemente, es necesario decir que la misma forma numéricamente hace que la cosa sea sustancia y que la cosa pertenezca a la última y más especial especie, y a todos los géneros intermedios.

Luego debe decirse que siendo las formas de las cosas naturales como las de los números -en los que las especies se multiplican según se añada o reste la unidad, como se dice en el libro VIII de la *Metafísica*[11]- conviene que las formas naturales, conforme a las cuales está constituida la materia en sus diversas especies, se multipliquen en la medida que una forma le

---

9 Proclo de Bizancio, *Liber de Causis*, IV; ed. Bardenhewer, 166, 19-20.

10 *Vid. Quaestio disputata de anima*, art. 1, *passim*.

11 Aristóteles, *Metaphysica*, VIII, 3 (1043b 33-1044a 2).

añade perfección a otra, de modo que, por ejemplo, una sola forma sólo constituya algo en el ser corporal (pues es necesario que éste ocupe un grado ínfimo entre las formas materiales, debido a que la materia no está sino en potencia respecto de las formas corporales. Pues las cosas incorpóreas, son inmateriales, como se ha dicho en artículos precedentes). Mas esa otra forma más perfecta es la que constituye a la materia en el ser corporal y además le da el ser vital; y otra le da conjuntamente el ser corporal, el ser vital, y el ser sensitivo, y así sucesivamente. Luego debemos entender que una forma superior, que constituye con la materia un compuesto en un grado inferior de perfección, se comporta como material respecto de una posterior perfección. Así, la materia prima, una vez que está constituida en el ser corpóreo, es materia respecto de una perfección posterior, es decir, respecto del ser vital. Esto explica que el cuerpo es el género del viviente corporal; pero animado o viviente es su diferencia; pues el género se toma de la materia y la diferencia de la forma. Y por ello[12] en cierto modo la misma forma que actualiza a una materia de grado inferior, media entre la materia y esa misma forma que actualiza a la materia de grado superior.

Ahora bien, la materia constituida en el ser sustancial según una perfección de grado inferior, está sujeta a accidentes. Pues la sustancia con un grado inferior de perfección es necesario que posea ciertos accidentes propios que inhieren en ella. Asimismo, por el hecho de que la materia posee el ser corpóreo a través de formas, se sigue inmediatamente que en ella existan dimensiones, por las cuales se explica que la materia sea divisible en diversas partes, de modo que según sus diversas partes puede ser receptiva de diversas formas. Además, gracias a que la materia queda constituida en cierto ser sustancial, puede explicarse que sea receptiva de aquellos accidentes mediante los cuales se prepara a una perfección ulterior, conforme a la cual esa misma materia se dispone para recibir una perfección superior. Pero esta clase de disposiciones se consideran formas infundidas por un agente en la materia, aunque sean accidentes impropios que, perteneciendo a la forma, son causados en la materia por la misma forma. Por tanto, las formas no están precontenidas en la materia como

---

12 La forma que constituye a una materia de grado inferior en acto, y la que constituye a esa misma materia en un grado superior en acto.

disposiciones suyas, antes bien la forma las precontiene, como la causa al efecto.

Así, pues, siendo el alma forma sustancial, porque constituye al hombre en determinada especie de sustancia, no existe alguna otra forma sustancial que medie entre el alma y la materia prima, sino que el hombre se perfecciona por la misma alma racional de acuerdo con diversos grados de perfección, de modo que sea, por ejemplo, cuerpo, luego cuerpo animado, y finalmente animal racional. Pero es necesario que la materia, según que recibe del alma racional las perfecciones de grado inferior, como el ser cuerpo, cuerpo animado, y animal, sea considerada, mediante las disposiciones que para ello convergen en ella, materia apta para recibir el alma racional, que es la que le da su última especie. Así, pues, el alma, siendo la forma que da el ser, no posee algún otro medio entre ella y la materia prima.

Pero debido a que la misma forma que da su ser a la materia es también principio de operación para ella, en virtud de que cada cosa opera de acuerdo a lo que de acto hay en ella, es necesario que el alma, lo mismo que cualquier otra forma, sea también principio de operación. Y según el grado de perfección en el ser (*in perfectione essendi*) que hay en las formas será también su grado de perfección en el operar (*in virtute operandi*), pues la operación es de lo existente en acto. Y por esto, cuanto más perfecta es alguna forma para conferir el ser, tanto mayor será su capacidad para operar. De donde las formas más perfectas poseen más operaciones y más diversas que las formas menos perfectas. De ahí que en las cosas menos perfectas, a diversas operaciones corresponden simplemente diversos accidentes. En cambio, en las cosas más perfectas se requieren además diversas partes, y tanto mayor será esta diversidad cuanto más perfecta sea la forma. Por ejemplo observamos que en el fuego están presentes diversas operaciones (como moverse hacia arriba, calentar, etcétera) según diversos accidentes (tales como dirección, calor, etcétera), sin embargo cualquiera de sus operaciones está presente en cualquier parte del fuego. En cambio, en los cuerpos animados, que poseen formas más perfectas, a diversas operaciones corresponden además diversas partes, así como en las plantas, una es la operación de su raíz y otra la de las ramas y el tallo. Y cuanto más perfectos son los cuerpos animados, tanto mayor es la diversidad de partes, debido a su mayor perfección. Por tanto, siendo el alma racional la más

perfecta entre las formas naturales, es en el hombre donde se encuentra la mayor diversidad de partes debido a sus diversas operaciones, y a cada una de ellas da el alma el ser sustancial, del modo que mejor corresponde a cada una de ellas. Signo de esto es que, una vez removida el alma, no permanece ni la carne, ni el ojo, salvo equívocamente.

Mas siendo necesario que haya un orden instrumental según el orden de las operaciones entre sí, y entre las diversas operaciones del alma unas son anteriores naturalmente a otras, es necesario que una parte del cuerpo mueva a otra para que esta última opere. Así, pues, entre el alma como motor y principio de operaciones y todo el cuerpo, existe cierto medio, porque el alma, mediante alguna primera parte del cuerpo ya movida por ella, mueve a las demás partes a sus operaciones, así como el alma mueve mediante el corazón a otros miembros a sus operaciones vitales. Pero al darle ser al cuerpo, el alma le confiere el ser sustancial y específico a todas las demás partes del cuerpo sin mediación de nada. Y por eso, muchos dicen que el alma, como forma, se une al cuerpo sin medio alguno, pero como motor, el alma se une a él por un medio. Y esta opinión se desprende de la doctrina de Aristóteles[13], según el cual el alma es forma sustancial del cuerpo.

Pero algunos, al suponer, según la opinión de Platón, que el alma se une al cuerpo como una sustancia a otra sustancia, tuvieron necesidad de suponer medios a través de los cuales el alma se unía al cuerpo; porque sustancias diferentes y distantes no se unen a no ser que haya algo que las una. Por eso algunos supusieron que los espíritus o los humores son el medio entre el alma y el cuerpo; otros que la luz, y otros que las potencias del alma o alguna otra cosa de este tipo. Pero ninguna de estas cosas es necesaria cuando el alma es forma del cuerpo, porque cada cosa en cuanto que existe es una. Por tanto, dado que la forma por sí misma confiere el ser a la materia, por sí misma se une a su materia prima, y no mediante algún otro ligamento.

---

[13] Aristóteles, *De anima*, II, 1 (412a 20-22, 29); *Metaphysica*, VII, 10 (1035b 14-16); VIII, 3 (1043a 35-36).

1. A LO PRIMERO, por tanto, debe decirse que las fuerzas del alma son aquellas cualidades suyas con las que opera[14]; y por ello están en medio entre el alma y el cuerpo, en cuanto que a través de ellas el alma mueve al cuerpo, mas no en cuanto que le dé el ser. Sin embargo, debe saberse que el libro *Sobre el espíritu y el alma* no es de Agustín, y que el autor de dicho libro ha opinado que el alma se identifica con sus potencias. Con esto desaparece totalmente la objeción.

2. A LO SEGUNDO debe decirse que aunque el alma sea forma en cuanto que es acto, y también motor por estar en acto, y por ello es forma y motor en razón de lo mismo, con todo, uno es su efecto en cuanto forma, y otro en cuanto motor, y por esto cabe distinguirlos.

3. A LO TERCERO debe decirse que motor y móvil no forman algo uno de suyo (*per se*) en cuanto tales, sino que, de un motor que es el alma, y de algo móvil que es el cuerpo, se hace algo uno de suyo (*per se*), en cuanto que el alma es forma del cuerpo.

4. A LO CUARTO debe decirse que tratándose de aquella operación del alma que es la del compuesto, no hay medio alguno entre el alma y cualquier parte del cuerpo; pero existe una parte del cuerpo[15] por la que el alma ejecuta primero las operaciones que median entre el alma en cuanto principio de tales operaciones, y todas las demás partes del cuerpo que participan de dicha operaciones.

5. A LO QUINTO debe decirse que las disposiciones accidentales que hacen a la materia propia para alguna forma, no ocupan un lugar intermedio totalmente entre la forma y la materia, sino que están entre la forma en cuanto confiere la última perfección y la materia en cuanto que ya es perfecta con perfección de grado inferior. En efecto, la materia por sí sola es primera respecto a un grado ínfimo de perfección, porque por sí misma está en potencia respecto del ser sustancial corpóreo. Y para esto no se requiere disposición alguna; mas presupuesta esta perfección en la materia se requieren disposiciones cara a una ulterior perfección. Pero hay que tener en cuenta que las potencias del alma son accidentes propios del alma, los cuales no existen sin ella. Luego no figuran como disposiciones del al-

---

14 Se refiere a las potencias del alma en general.

15 El corazón.

ma en cuanto que son potencias suyas; sólo en cuanto son potencias de la parte inferior del alma son disposiciones referidas a la parte superior del alma, tal como la potencia vegetativa del alma dispone al alma sensitiva, según podrá comprenderse por lo ya dicho.

6. A LO SEXTO debe decirse que dicho argumento concluye que el alma o el animal se divide en dos partes: una, que es como cuerpo móvil, y otra que es motor. Lo cual es verdad. Sin embargo, es necesario comprender que *el alma mueve al cuerpo a través de la aprehensión y el apetito*. Ahora bien, la aprehensión y el apetito en el hombre es de dos maneras. Una, que pertenece sólo al alma, y no sucede por algún órgano corporal, y que es propia de la parte intelectiva. Otra que pertenece al compuesto, y es propia de la parte sensitiva. Mas la que pertenece a la parte intelectiva no mueve al cuerpo a no ser mediante aquello que pertenece a la parte sensitiva, *porque como el movimiento es de lo singular*, la aprehensión universal que pertenece al intelecto no mueve a no ser mediante lo particular, que pertenece al sentido. Así, pues, dado que el hombre o el animal se divide en una parte que mueve y otra que es movida, esta división no se refiere al alma sola y al cuerpo solo, sino al alma y a una parte del cuerpo animado. Y dicha parte del cuerpo animado cuya operación consiste en aprehender y apetecer, es la que mueve a todo el cuerpo.

Pero si se considera que la parte intelectiva mueve al cuerpo sin mediación alguna, de modo que la parte motora del hombre es sólo el alma, aún queda firme la respuesta dada anteriormente. En efecto, el alma humana será motora según lo más excelente de ella, es decir, a través de la parte intelectiva; y lo movido será, no sólo la materia prima, sino la materia prima según se encuentra en el ser corporal y vital, a través, no de alguna otra forma, sino a través de la misma forma. De aquí que no será necesario suponer que medie alguna forma sustancial entre el alma y la materia prima. Pero debido a que en el animal hay algún movimiento que no obedece a la aprehensión o al apetito, como el movimiento del corazón, los movimientos de aumento y disminución, y el movimiento de distribución del alimento por todo el cuerpo[16], que también es común entre las plantas, con

---

16 Se refiere a la moderna noción de *anabolismo* como incorporación de las diversas sustancias nutritivas a través de todo el cuerpo, y que se realiza automáticamente. Las raíces griegas justifican lo que dicho por Santo Tomás como "movimiento de distribución del ali-

relación a esta clase de movimientos debe decirse que (no dando el alma al animal sólo lo que es propio de éste, sino también lo que tiene que ver con sus formas inferiores[17], como se ha dicho anteriormente) así como las formas inferiores son principios de movimiento natural en los cuerpos naturales, así también lo es el alma en el cuerpo del animal. Es por ello que el Filósofo dice en el libro II *Sobre el alma*[18] que el alma lo es de un cuerpo natural, y por esto las operaciones del alma se dividen en animales y naturales. De modo que se llaman operaciones animales las que proceden del alma según lo propio de éstos; y operaciones naturales las que proceden del alma en cuanto produce su efecto sobre las formas inferiores naturales.

De acuerdo con esto, por tanto, debe decirse que así como el fuego posee por su forma natural un movimiento natural hacia arriba, así también la parte más importante del cuerpo animado en la que se encuentran los movimientos que no son por aprehensión, posee dicho movimiento natural por el alma. Pues así como el fuego se mueve naturalmente hacia arriba, también la sangre se mueve naturalmente hacia lugares propios y determinados. Y de modo semejante el cuerpo se mueve naturalmente hacia su lugar propio, aunque para esto también intervenga la disolución del aire en la sangre, gracias al cual el corazón se dilata y se contrae, como dice Aristóteles[19] cuando habla de la respiración y la inspiración. Así, pues, la parte más importante en la que se produce dicho movimiento, no se mueve a sí misma, sino que es movida naturalmente, como el fuego. Pero dicha parte mueve al animal, y así todo el animal se mueve a sí mismo, visto que una parte de él se mueve y otra es movida.

7. A LO SÉPTIMO debe decirse que el cuerpo natural orgánico se relaciona con el alma como la materia con su forma. No es que aquél sea tal

---

mento por todo el cuerpo" constituye una buena definición de anabolismo para la Edad Media: ἀνά: hacia arriba, βάλλω: lanzar, arrojar. Es con la segunda raíz donde queda plenamente comprendida la noción de "movimiento" que encierra la palabra.

[17] Se refiere a los movimientos naturales u operaciones naturales que no son producidos conscientemente ni por algún apetito. Algo parecido a lo que en escolástica constituyen los *actos del hombre*, por oposición a los *actos humanos*.

[18] Aristóteles, *De anima*, II, 2 (414a 25-28).

[19] Aristóteles, *De partibus animalium*, I, 1 (642a 31-642b 3).

por alguna otra forma, sino que posee eso mismo por el alma, como ya se mostró antes.

8. Y lo mismo debe decirse A LO OCTAVO. Pues lo que *Génesis*, II, 7 condensa: *Formó Dios al hombre de la arcilla* no fue temporalmente anterior a lo que sigue después: *y le inspiró en el rostro aliento de vida*, sino sólo anterior en el orden natural[20].

9. A LO NOVENO debe decirse que la materia, según su orden, está en potencia respecto de las formas, lo cual no significa que esté ordenada a diversas formas sustanciales, sino que lo propio de una forma superior no se recibe sino mediante lo propio de una forma inferior, como se ha explicado. Y de este modo se comprende que mediante las formas de los elementos reciba las otras formas.

10. A LO DÉCIMO debe decirse que las formas de los elementos no están en acto en el mixto según su esencia, aunque esto es lo que haya supuesto Avicena[21]; pues no podrían existir en alguna parte de la materia. Mas si existieran en diversas partes de materia, no existiría la mezcla (*mixtio*) en su totalidad, que es la verdadera mezcla, sino que habría una mezcla mínima, que sólo es mezcla en cierto sentido. Decir, además, que las formas de los elementos son susceptibles de más y de menos, como Averroes[22] dice, es ridículo, ya que existen formas sustanciales que no son susceptibles del más y del menos. Tampoco hay algo intermedio entre la sustancia y el accidente, como él imagina. Asimismo, tampoco debe decirse que éstos[23] se corrompen totalmente, sino que permanecen virtualmente (*virtualiter*), como dice Aristóteles[24]. Pues en donde permanece la virtualidad de los elementos, permanecen los accidentes propios de los elementos.

11. A LO UNDÉCIMO debe decirse que aunque el alma sea forma del cuerpo conforme a la esencia del alma intelectual, no lo es según su operación intelectual.

---

20 Cfr. los diversos tipos de anterioridad de los que habla Santo Tomás en *STh* I q77 aa4-7, inspirados en el libro IX de la *Metafísica* de Aristóteles.

21 Avicena, *In De generatione*, Lib. I, T. C. 90 (V. 370 K), Venetiis, 1562-1576.

22 Averroes, *De coelo*, III, T. C. 67, ed. Venetiis, 1560, fol. 231-232.

23 Se refiere a los elementos, como se dice en *De generatione et corruptione* (334b 8-30).

24 Aristóteles, *De generatione et corruptione* (334b 8-30).

12. A LO DUODÉCIMO debe decirse que la proporción que hay entre el alma y el cuerpo está en las mismas cosas entre las cuales hay proporción -es decir, entre el cuerpo y el alma-, por lo que no es necesario que haya una cosa intermedia entre el alma y el cuerpo.

13. A LO DECIMOTERCERO debe decirse que el corazón es el más importante instrumento por el que el alma mueve las demás partes del cuerpo; y por ello mediante él el alma se une a las demás partes del cuerpo como motor de las mismas, aunque como forma el alma se une a cada parte del cuerpo por sí sola e inmediatamente.

14. A LO DECIMOCUARTO debe decirse que aunque el alma sea una forma simple según su esencia, también es múltiple según su virtualidad (*virtute*), ya que es principio de operaciones diversas. Y puesto que la forma perfecciona a la materia no sólo en cuanto al ser sino también en cuanto al operar, por esto es necesario que aunque haya una sola forma, las diversas partes del cuerpo sean perfeccionadas por esa misma, y cada una según su operación. Según esto, también es necesario que exista un orden entre las partes según el orden de las operaciones, como se ha dicho en la respuesta; pero este orden proviene de que el cuerpo se relaciona con el alma como motor.

15. A LO DECIMOQUINTO debe decirse que las facultades inferiores del alma están unidas a las facultades superiores del cuerpo en el operar, es decir, en cuanto que las facultades superiores necesitan de las operaciones de las facultades inferiores, las cuales son ejecutadas mediante el cuerpo. De la misma manera el cuerpo, mediante las partes superiores de éste, se une al alma según la operación y movimientos de ésta.

16. A LO DECIMOSEXTO debe decirse que lo mismo que la forma no adviene a la materia a no ser que esta última esté preparada mediante las debidas disposiciones, así también al desaparecer éstas, la forma deja de permanecer en dicha materia. De este modo desaparece la unión del alma con el cuerpo una vez que se agota el calor, la humedad natural y otras cosas de este tipo mediante las cuales el cuerpo estaba predispuesto para recibir a su alma. Por esto es que dichas propiedades son medios entre el alma y el cuerpo al que disponen. Cómo suceda ello se ha dicho en la respuesta.

17. A LO DECIMOSÉPTIMO debe decirse que adscribimos las dimensiones a una materia porque la materia se halla fundada en el ser sustancial corpóreo mediante una forma sustancial; hecho que no sucede en el hombre mediante otra forma que el alma, como se ha dicho. De ahí que tales dimensiones no se conciben totalmente en la materia antes de que sea infundida el alma, a no ser ocupando los últimos grados de perfección, como se ha expuesto en la respuesta.

18. A LO DECIMOCTAVO debe decirse que el alma y el cuerpo no son distantes como las cosas de diverso género o especie, ya que ninguno de los dos posee género o especie -como aparece en otros artículos de esta obra[25]-, sino sólo el compuesto. En cambio el alma, siendo la forma del cuerpo, por sí misma le da el ser a éste. Luego se une a él por sí misma y sin mediación de nada.

19. A LO DECIMONOVENO debe decirse que el cuerpo humano posee cierta relación con el cuerpo celeste; no en el sentido de que algo perteneciente a éste, como la luz, sirva de intermediario entre el alma y el cuerpo; sino en el sentido de que tiene en su constitución, al igual que el cuerpo celeste, un equilibrio entre sus contrarios, como se ha expuesto en artículos anteriores[26].

---

25 *Vid. De An* a7 ad17m, donde se habla sobre en qué sentido carece el alma de género y especie.

26 Concretamente el artículo 8 de esta obra, en que Santo Tomás habla de por qué el cuerpo posee una *aequalitas complexionis*: arg. 2, corpus, ad1m, ad2m, ad11m, ad19m.

ARTÍCULO 10

SI EL ALMA ESTÁ EN TODO EL CUERPO Y EN CUALQUIER PARTE DE ÉL[1]

Y PARECE QUE NO.

1. Pues el alma está en el cuerpo, como la perfección en lo perfectible. Pero lo perfectible del alma es el cuerpo orgánico. Pues como se dice en el libro II *Sobre el alma*[2], el alma es *acto de un cuerpo natural orgánico que tiene vida en potencia*. Por tanto, el alma no está sino en el cuerpo orgánico. Pero no cualquier parte del cuerpo es cuerpo orgánico. Luego el alma no está en cualquier parte del cuerpo.

2. La forma es proporcionada a la materia. Pero el alma, en la medida que es forma del cuerpo, es una esencia simple. Luego no se corresponde con ella una materia múltiple. Pero las diversas partes del cuerpo, ya sea del hombre o del animal, son como materia múltiple, debido a que tanto uno como otro poseen gran diversidad de ellas. Luego el alma no es forma de cualquier parte del cuerpo, y de este modo, el alma no está en cualquier parte del cuerpo.

3. No hay que buscar nada fuera de un todo. Por tanto, si el alma está toda en cualquier parte del cuerpo, nada de ella existe fuera de esa parte. Luego es imposible que esté toda en cualquier parte del cuerpo.

---

1 *STh* I q76 a8; *In I Sent* d8 q5 a3; *CG* II 72; *De Spirit Creat* a4; *In De An* I lect.14.

2 Aristóteles, *De anima*, II, 1 (412a 27-28).

4. Dice el Filósofo en *Sobre el movimiento de los animales*[3]: *Debe considerarse que un animal está constituido como una ciudad correctamente gobernada por leyes. Pues una vez que en la ciudad se ha consolidado el orden, es necesario que nada se aparte de lo dispuesto por el monarca, puesto que no conviene que las cosas se hagan por voluntad de cada uno de sus habitantes, sino que cualquiera de ellos haga espontáneamente lo que le ha sido ordenado por la autoridad del mismo, y después se haga esto por costumbre. En los animales, esto mismo se hace por naturaleza, puesto que cada cosa de ellos fue constituida desde el principio para ejecutar su acto propio, de tal modo que no sea necesario que en cada parte de él exista un alma, sino que existiendo ésta como principio en algún lugar de su cuerpo, las otras partes pueden vivir; por lo mismo que los animales han nacido con partes perfectamente dispuestas para realizar simultáneamente cada una de ellas su acto propio por naturaleza.* Luego el alma no está en cualquier parte del cuerpo, sino sólo en una.

5. Dice el Filósofo en el libro VIII de la *Física*[4] que es necesario que el motor de los cuerpos celestes esté en el centro, o en algún punto de la circunferencia, porque estos dos lugares son principios de movimiento circular. Y, con todo, demuestra que dicho movimiento no puede estar en el centro, sino en la circunferencia, porque cuanto más próximas están algunas cosas a la circunferencia, y más lejanas del centro, tanto mayor es la velocidad con que se mueven. Luego de modo semejante, es necesario que el movimiento que produce el alma esté en aquella parte del alma en que se manifiesta principalmente el movimiento. Y ésta es el corazón. Luego el alma está sólo en el corazón.

6. Dice el Filósofo en *Sobre la vejez y la juventud*[5], que las plantas tienen un principio nutritivo en medio de lo superior y de lo inferior. Pero así como en las plantas se dan las diferencias superior e inferior, así también en los animales se distinguen lo superior e inferior, derecha e izquierda, delante y detrás. Luego es necesario que el principio de vida que es el alma esté en el animal en medio de estas particularidades. Y ello es precisamente el corazón. Luego el alma está sólo en el corazón.

---

3 Aristóteles, *De motu animalium*, X (703a 30-703b 2).

4 Aristóteles, *Physica*, VIII, 10 (267b 6-9).

5 Aristóteles, *De juventute et senectute*, II (468a 20-28).

7. Toda forma que está en algún todo y en cualquier parte de él, da nombre al todo y a cualquier parte de él, como sucede tratándose de la forma del fuego; pues cualquier parte del fuego es fuego. Mas no cualquier parte del animal es animal. Luego el alma no está en cualquier parte del cuerpo.

8. El entender pertenece a cierta parte del alma. Pero el entender no se da en una cierta parte del cuerpo. Lugo, no toda el alma está en cualquier parte del cuerpo.

9. Dice el Filósofo en el libro II *Sobre el alma*[6] que el alma se relaciona con el cuerpo de la misma manera que una parte del alma con una parte del cuerpo[7]. Por tanto, si el alma está en todo el cuerpo, no estará toda en cualquier parte del cuerpo, sino sólo en una parte de ella.

10. *Pero podríase replicar* que el Filósofo habla del alma y sus partes en cuanto motor, no en cuanto forma[8]. —*Pero, en cambio*: sostiene el Filósofo en el mismo lugar[9], que si el ojo fuese animal, sería necesario que la vista fuese su alma. Pero el alma es forma del animal. Luego una parte del alma está en el cuerpo como forma, y no sólo como motor.

11. El alma es principio de vida en el animal. Luego si el alma estuviera en cualquier parte del cuerpo, cada parte de éste recibiría la vida directamente del alma, de modo que unas partes no dependerían de otras para vivir. Lo cual está claro que es falso, pues varias son las partes que dependen del corazón para vivir.

12. El alma se mueve accidentalmente (*per accidens*) si se mueve el cuerpo en que está; y del mismo modo reposa accidentalmente (*per accidens*) si queda en reposo el cuerpo en que está. Mas sucede que cuando una parte del cuerpo está en reposo, otra se mueve. Luego si el alma está en cualquier parte del cuerpo, es necesario que el alma al mismo tiempo se mueva y repose, lo cual parece que no es posible.

13. Todas las potencias del alma radican en la esencia del alma. Por consiguiente, si la esencia del alma está en cualquier parte del cuerpo, es nece-

---

6 Aristóteles, *De anima*, II, 1 (412b 17-25).

7 El alma es al cuerpo como la vista a la pupila.

8 El alma es acto del cuerpo como lo es el navegante con respecto a su nave.

9 Aristóteles, *De anima*, II, 1 (412b 18-19).

sario que cualquier potencia del alma esté en cualquier parte del cuerpo. Lo cual está claro que es falso, pues la potencia auditiva no está en el ojo, sino sólo en el oído, y del mismo modo tratándose de las demás.

14. Todo lo que está en otro, está según el modo de aquello en lo que está. Por consiguiente, si el alma está en el cuerpo, es necesario que esté en él según el modo del cuerpo. Pero el modo del cuerpo es de tal suerte que donde está una parte de él no puede estar otra; y de este modo, no está toda ella en cualquier parte del cuerpo.

15. Algunos animales imperfectos como los anillados[10], continúan aún viviendo cuando han sido seccionados, debido a que el alma permanece en cualquier parte del cuerpo una vez que han sido seccionados. Pero el hombre y los demás animales perfectos no viven después de ser partidos. Por consiguiente, en ellos el alma no está en cualquier parte del cuerpo.

16. Lo mismo que el hombre, el animal es un todo que consta de partes diversas, como una casa. Pero la forma de la casa no está en cualquier parte de la casa, sino en toda ella. Luego el alma, que es forma del animal, no está toda en cualquier parte del cuerpo, sino en el todo.

17. El alma da el ser al cuerpo, en cuanto que es forma de él. Pero es forma de él según su esencia, que es simple. Luego el alma da el ser al cuerpo por su esencia simple. Pero de lo uno no procede naturalmente sino lo uno. Por consiguiente, si el alma está en cualquier parte del cuerpo como forma, se tiene que a cualquier parte del cuerpo le da el ser de modo simple.

18. La forma se une a la materia más estrechamente que el ocupante de un lugar al lugar ocupado. Pero el ocupante de un lugar no puede estar en diversos lugares al mismo tiempo, aun cuando sea una sustancia espiritual, pues los maestros no admiten que un ángel pueda hallarse en diversos lugares al mismo tiempo. Luego el alma no puede estar en diversas partes del cuerpo.

---

[10] Se refiere a los anélidos, como la lombriz y la sanguijuela.

PERO EN CONTRA:

1. Está lo que dice Agustín en el libro VI *Sobre la Trinidad*[11], de que el alma está toda ella en todo el cuerpo, y en cualquier parte de él.

2. Además, el alma no da el ser al cuerpo, sino en la medida que se une a él. Pero el alma da el ser a todo el cuerpo, y a cualquier parte de él. Luego el alma está en todo el cuerpo y en cualquier parte de él.

3. Además, el alma no opera sino donde está. Pero las operaciones del alma se manifiestan en cualquier parte del cuerpo. Luego el alma está en cualquier parte del cuerpo.

RESPUESTA. Debe decirse[12] que la verdad acerca de esta cuestión depende de lo que hemos dicho más atrás[13]. Pues hemos mostrado que el alma, en la medida que es forma del cuerpo, no se une a todo el cuerpo por medio de alguna parte de él, sino que se une al cuerpo inmediatamente. Pues es forma tanto del cuerpo como de cualquier parte de él. Y es necesario decir esto. Pues, siendo el cuerpo humano, o el de cualquier animal, un todo natural, se dice que es uno por el hecho de tener una sola forma por la cual se perfecciona, no sólo según la agregación o composición, como sucede en un edificio y en cosas de este tipo[14]. Por esto, es necesario que cualquier parte del hombre y del animal, reciba el ser y la especie del alma como de su forma propia. Por eso dice el Filósofo en el libro II *Sobre el alma*[15], que si el alma se retirara del hombre, ni el ojo, ni la carne, ni ninguna otra parte seguiría siéndolo, a no ser en sentido equívoco. Mas no es posi-

---

11 San Agustín, *De Trinitate*, VI, 6 (PL 42, 929).

12 Existe una correspondencia singular entre esta respuesta, y la que Santo Tomás ha dado en *De Spirit Creat*, a4.

13 Artículo anterior.

14 Es decir, la unión de la forma del hombre a su materia, no es como la unión de la forma de una casa a la materia de ésta. Ya que en este último caso (forma por agregación o composición), la unión se realiza según que la forma de la casa es un todo que resulta de la suma de las formas de cada una de sus partes. Desde ahora puede uno imaginarse lo que Santo Tomás acertará a decir: que en el primer caso, se trata más bien de una unión sustancial.

15 Aristóteles, *De anima*, II, 1 (412b 17-25).

ble que una cosa reciba el ser desde una forma que está separada de ella, pues esto sería semejante a la doctrina de los platónicos, quienes consideraban que a las cosas sensibles les viene el ser y la especie por participación de las formas separadas. Pero es necesario que la forma sea algo de la cosa a la cual da el ser, pues forma y materia son principios que constituyen la esencia de la cosa intrínsecamente.

Por esto, es necesario que, si el alma como forma confiere el ser y la especie a cualquier parte del cuerpo, esté en cualquier parte del cuerpo -según la opinión de Aristóteles[16]-, pues por esta razón se dice que el alma es un todo, porque es forma del todo. Por esto, si es forma de cualquier parte, es necesario que esté en cualquier parte, y no sólo en el todo, ni sólo en una parte. Y esta definición está de acuerdo con lo que es el alma, pues el alma es acto de un cuerpo orgánico. Es así que el cuerpo orgánico está constituido de diversos órganos. Luego si el alma estuviese sólo en una parte como forma, no sería acto de un cuerpo orgánico, sino sólo acto de un órgano, como por ejemplo del corazón, o de algún otro, y las demás partes se perfeccionarían por medio de otras formas. Y de este modo, el todo no sería algo uno naturalmente, sino sólo por composición[17]. Luego queda sólo aceptar que el alma está en todo el cuerpo y en cualquier parte de él.

Pero debido a que además se investiga si está toda ella en el todo y en cualquier parte de él, debe considerarse de qué manera se dice esto. Una totalidad puede atribuirse a alguna forma de tres maneras, de acuerdo con los tres modos en que algo puede tener partes. En efecto, de *un primer modo* se dice que algo tiene partes, según la división de la cantidad, como se divide por ejemplo un número o una magnitud. Mas a una forma no le corresponde la totalidad del número ni de la magnitud, a no ser accidentalmente (*per accidens*), como sucede por ejemplo, tratándose de las formas que accidentalmente se dividen por la división del continuo, así como la blancura se divide mediante la división de la superficie[18].

---

16 Aristóteles, *De anima*, II, 1 (412a 20-22, 28; 412b 4-9).

17 Y así el todo sería resultado de la simple agregación de partes.

18 Una forma, sea sustancial o accidental, no se aviene a la totalidad cuantitativa, a no ser que la blancura, en la medida que igualmente se tiene tanto en toda la superficie blanca

De *un segundo modo*, se dice que algo es un todo, por comparación con las partes esenciales de la especie, como la materia y la forma se dice que son partes del compuesto; y el género y la diferencia son de algún modo partes de la especie. Este tipo de totalidad se atribuye también a las esencias simples por razón de su perfección; dado que así como las cosas compuestas poseen una especie perfecta en virtud de la unión de sus principios esenciales, así también las sustancias y formas simples poseen una especie perfecta por sí mismas.

De *un tercer modo*, se dice que algo es un todo, por comparación con las partes de la capacidad o potencialidad, las cuales ciertamente se consideran partes según la división de las operaciones. Así, pues, si se considera la forma que se divide por la división del continuo, y se trata de determinar acerca de ella si está toda en cualquier parte del cuerpo, como por ejemplo, si toda la blancura está en una parte de la superficie: es decir, si se considera la totalidad en relación con sus partes cuantitativas (totalidad que conviene a la blancura accidentalmente), no está toda en cualquier parte, sino toda ella en el todo, y una parte de ella en esa sola parte.

Mas si se tratara de la totalidad que concierne a la especie, he ahí que toda ella está en cualquier parte; pues la blancura se extiende igualmente al todo como a alguna parte de él. Pero es verdad que, por ahora, la totalidad según la capacidad no está toda en cualquier parte. Pues la blancura que está en una parte de la superficie, es distinta de la blancura que está en toda la superficie[19]; así como para calentar, el calor de un fuego pequeño es muy inferior al calor que procede de un gran fuego. Mas si suponemos por ahora que existe una sola alma en el cuerpo del hombre (pues sobre esto nos ocuparemos más adelante), habrá de decirse que no se divide al dividirse una cantidad como el número. Además, está claro que no se divide según la división del continuo; principalmente se ve esto en el alma de los animales perfectos, que no viven después que han sido decapitados. Pues de otro modo sucede obviamente con las almas de los animales anillados,

---

como en cualquier parte de ella, al dividirse la superficie, se divide la blancura accidentalmente.

[19] *"La blancura que está en toda la superficie puede excitar a la vista mucho más que la blancura que está en una partícula de ella"*: *STh* I q76 a8 c.

en los que existe un alma en acto y muchas en potencia, tal como enseña el Filósofo en el libro II *Sobre el alma*[20].

Por consiguiente, queda sólo admitir que en el alma del hombre y en la de cualquier animal perfecto, no hay una totalidad, a no ser según la perfección de la especie y según la potencia o capacidad. Y debido a que la perfección de la especie pertenece al alma según su esencia, y que el alma según su esencia es forma del cuerpo, y en la medida que es forma del cuerpo está en cualquier parte del cuerpo -tal como ya fue demostrado- queda sólo aceptar que el alma está toda en cualquier parte del cuerpo, según la totalidad de la perfección de la especie. Mas si se toma la totalidad en cuanto a la capacidad y potencialidad, de este modo el alma no está toda en cualquier parte del cuerpo, ni tampoco toda en el todo, hablando del alma del hombre. Pues por lo dicho más atrás[21], ha quedado demostrado que el alma humana, toda vez que excede la capacidad de la materia corporal, conserva ella una capacidad para realizar ciertas operaciones sin necesidad de comunicación con el cuerpo, como entender y querer. De lo cual resulta que el intelecto y la voluntad no son actos de un órgano corporal. Con todo, en lo que toca a las otras operaciones que ella ejerce mediante órganos corporales, toda su capacidad y potencialidad está en todo el cuerpo, mas no en cualquier parte del cuerpo, puesto que las diversas partes del cuerpo están proporcionadas a las diversas operaciones del alma. Por eso, en relación con una potencia, el alma está sólo en la parte que corresponde a la operación que es ejecutada gracias a esa parte del cuerpo[22].

1. A LO PRIMERO, por tanto, debe decirse que, debido a que la materia es por causa de la forma, y la forma se ordena a su propia operación, es necesario que la materia de cada forma sea de tal índole que esté de acuerdo con su forma y sea conveniente a la operación de esa forma; así como la

---

20 Aristóteles, *De anima*, II, 2 (413b 16-21).

21 *Vid. supra* aa1 2 5.

22 El alma no está presente en cualquier potencia suya de manera que pudiese ejecutar cualquier operación en cualquier parte del cuerpo. Las operaciones son actos propios de cada una de las potencias del alma: la visión es acto del ojo; el escuchar lo es del oído, etcétera.

materia de una sierra es necesario que sea hierro, puesto que por su dureza está de acuerdo con el trabajo de la sierra. Luego pudiendo el alma ejecutar diversas operaciones debido a la perfección de sus capacidades, es necesario que la materia de ella sea un cuerpo constituido por partes adecuadas a las diversas operaciones que ejecuta el alma, llamadas órganos. Y por esto, todo el cuerpo concreto, del cual el alma es forma principialmente, es órgano. Pero las partes son por causa del todo. Por esto, cada parte del cuerpo no se relaciona con el alma como si esto fuese su propia y principal perfección, sino en la medida que las partes mantienen un orden hacia el todo. De donde, no es necesario que cualquier parte del animal sea cuerpo orgánico, aunque el alma sea su forma.

2. A LO SEGUNDO debe decirse que debido a que la materia es por causa de la forma, de este modo, la forma confiere el ser y la especie a la materia, según es congruente con sus operaciones. Y puesto que el cuerpo es susceptible de perfeccionarse por el alma, requiere en aquello que conviene a las diversas operaciones del alma, una diversidad de partes. Por esto, aunque sea una y simple según su esencia, perfecciona de diversos modos a las partes del cuerpo.

3. A LO TERCERO debe decirse que estando el alma en una parte del cuerpo del modo en que ha sido propuesto, nada de esa alma existe fuera de la parte en que está. Sin embargo, de ello no se sigue que fuera de la parte en que está dicha alma, nada de alma exista, sino que nada de alma existe fuera de todo el cuerpo, al que perfecciona principalmente[23].

4. A LO CUARTO debe decirse que, en ese lugar, el Filósofo habla del alma como potencia motora, pues el principio de movimiento del cuerpo está en alguna parte del cuerpo, es decir en el corazón; y por medio de esa parte, el alma mueve a todo el cuerpo. Y esto sucede mediante el ejemplo que pone del gobernante.

---

[23] Del que en una parte del cuerpo haya alma, se sigue que nada del alma que hay en esa parte existe fuera de esa parte (por ejemplo, nada del alma que hace posible ver, existe en la facultad auditiva). Pero de ello no se sigue que fuera de esa parte del cuerpo en que el alma opera, no exista más alma. Lo que sí es verdad, es que nada del alma que perfecciona al cuerpo, existe fuera de éste.

5. A LO QUINTO debe decirse que el motor de los cuerpos celestes no se circunscribe al lugar según su sustancia[24]. Y por ello, el Filósofo sólo intenta allí mostrar dónde se halla el alma como principio de movimiento. Y de este modo, como principio de movimiento, el alma se halla en el corazón.

6. A LO SEXTO debe notarse que también en las plantas se dice que el alma existe en medio del arriba y del abajo en cuanto que es principio de algunas operaciones. Y de modo semejante sucede en los animales.

7. A LO SÉPTIMO debe decirse que no cualquier parte del animal es animal, así como cualquier parte del fuego es fuego, porque todas las operaciones del fuego conservan su naturaleza en cualquier parte del fuego; mas no todas las operaciones del animal conservan su naturaleza en cualquier parte de él, principalmente tratándose de animales perfectos.

8. A LO OCTAVO debe decirse que de dicho argumento se concluye que el alma no está toda en cualquier parte del cuerpo según su capacidad, que como se ha dicho, es verdad.

9. A LO NOVENO debe decirse que el Filósofo admite la existencia de partes del alma, no en cuanto a la esencia de ésta, sino en cuanto a su potencia. Y por esto, dice que así como el alma está en todo el cuerpo, así también la parte del alma está en la parte del cuerpo; puesto que así como todo el cuerpo orgánico se relaciona con el alma a fin de servir a las operaciones del alma que son ejecutadas por el cuerpo, así también un determinado órgano se relaciona con una determinada operación.

10. A LO DÉCIMO debe decirse que la potencia del alma radica en la esencia de ésta; y por ello, dondequiera que existe alguna potencia del alma, allí está la esencia del alma. Luego lo que afirma el Filósofo, de que si el ojo del animal fuese un animal sería necesario que la vista fuese su alma, no se entiende de la potencia del alma desprovista de su esencia; así como se dice de todo el cuerpo, que el alma sensitiva es forma por su esencia, y no por su potencia sensitiva.

---

[24] Santo Tomás admite que el lugar donde se halla el principio de movimiento del cuerpo es el corazón. Lo que no admite es la afirmación de que el principio de ser del cuerpo, se halla en el corazón. Y por eso afirma que el lugar donde se halla el principio de movimiento del cuerpo celeste no coincide con el lugar según la sustancia del mismo.

11. A LO UNDÉCIMO debe decirse que aunque el alma opere en diversas partes del cuerpo a través de alguna potencia -en cuyo caso el cuerpo se halla dispuesto de tal modo que guarda una proporción con el ser del alma, por cuya operación es causa eficiente del cuerpo, como afirma Aristóteles en el libro II *Sobre el alma*[25]- es necesario que la disposición de dichas partes que son susceptibles de perfeccionarse por el alma dependa de una primera parte, es decir, del corazón. Y en vista de ello, la vida de las diversas partes depende del corazón, porque después que en alguna parte del cuerpo deja de existir la disposición debida a él, el alma deja de unirse a él como forma. Mas ello no obsta para que el alma sea directamente forma de cualquier parte del cuerpo.

12. A LO DUODÉCIMO debe decirse que el alma no se mueve ni reposa por el hecho de que el cuerpo esté en movimiento o en reposo, a no ser accidentalmente (*per accidens*). Efectivamente, no hay inconveniente en que algo se mueva y al mismo tiempo repose por accidente; así como no hay inconveniente para que algo sea movido accidentalmente por movimientos contrarios, como cuando alguien que va en una nave, se mueve en sentido contrario al curso de la nave.

13. A LO DECIMOTERCERO debe decirse que aunque todas las potencias radican en la esencia del alma, no obstante, cada parte del cuerpo recibe al alma según su propio modo; y por eso, según las diversas partes hay diversas potencias. Y no es necesario que según sea cada una de ellas, así sean todas las demás.

14. A LO DECIMOCUARTO debe decirse que cuando se afirma que una cosa está en otra, según el modo de aquélla en que está, se refiere a la capacidad de aquélla cuyo modo sirve de recipiente a otra, y no a su naturaleza. Pues no es necesario que lo que está en otro posea la naturaleza y propiedades de aquello en lo que está, sino que sea recibido en el recipiente, según la capacidad del mismo. Pues es evidente que el agua no posee la naturaleza del ánfora que la contiene. De donde no es necesario que el alma posea esa naturaleza propia del cuerpo, de suerte que donde está una parte de ella, allí mismo esté la otra.

---

[25] Aristóteles, *De anima*, II, 4 (415b 8-12).

15. A LO DECIMOQUINTO debe decirse que los animales anillados continúan viviendo después de seccionados, no sólo porque el alma está en cualquier parte del cuerpo, sino porque el alma de ellos, siendo imperfecta y de pocas operaciones, requiere una poca variedad de partes, como la que se encuentra en la parte seccionada del viviente. Por eso, permaneciendo la disposición de todo el cuerpo para ser perfeccionado por el alma, el alma permanece en él. Mas tratándose de los animales perfectos, las cosas suceden de otro modo.

16. A LO DECIMOSEXTO debe decirse que la forma de la casa, como otras formas artificiales, es una forma accidental: por lo que ella no confiere el ser y la especie al todo y a cualquier parte de él, ni el todo es uno absolutamente (*simpliciter*), sino uno por agregación. En cambio, el alma es una forma sustancial del cuerpo, que da el ser y la especie al todo y a sus partes; y el todo constituido por las partes es uno absolutamente (*simpliciter*), por lo cual no es semejante a aquél.

17. A LO DECIMOSÉPTIMO debe decirse que el alma, aunque sea una y simple en su esencia, no obstante, está en potencia respecto de ejecutar diversas operaciones. Naturalmente confiere el ser y la especie a su perfectible, en cuanto que es forma del cuerpo según su esencia; pero las cosas que son naturalmente existen por causa de su fin, y por eso es necesario que el alma establezca en el cuerpo una diversidad de partes, en la medida que ello le permite realizar sus diversas operaciones. Asimismo, debe decirse que en esta diversidad de partes existente en la constitución de los vivientes (hecha en razón del fin y no sólo en razón de la forma de éstos) es donde la naturaleza que opera por un fin se muestra con más claridad que en ningún otro de los seres de la naturaleza dotados de una forma que perfecciona uniformemente a su perfectible.

18. A LO DECIMOCTAVO debe decirse que la simplicidad del alma y del ángel no debe ser juzgada al modo de la simplicidad de un punto que ocupa un determinado sitio en continuo[26]; y por esto, lo que es simple no puede existir al mismo tiempo en las diversas partes del continuo. En cambio, el ángel y el alma se dicen simples por el hecho de que carecen por

---

[26] Un punto puede ocupar un determinado sitio en el continuo; entendiendo por este último, un tipo de cantidad opuesto a la cantidad discreta, consistente en el hecho de que cada parte ocupa su propia posición, sin confundirse con ninguna otra.

completo de cantidad; y por esto, no se aplica a ellos el continuo, a no ser por contacto de su poder[27]. De donde, todo aquello que es alcanzado por el poder del ángel, corresponde al ángel, quien se une a ello como a un lugar, pero no en cuanto forma; y todo aquello que es alcanzado por el poder del alma, pertenece al alma, quien se une a ello como a un perfectible en cuanto forma. Y lo mismo que el ángel está en cualquier parte de su lugar, así también el alma está toda en cualquier parte de su perfectible.

[27] El ángel no está en un lugar, sino por el contacto de su poder con los cuerpos que se suceden. La esencia del ángel no necesita lugar. Cfr. *STh* q52 a2 c.; q8 a2 ad2m; q112 a1.

ARTÍCULO 11

SI EL ALMA RACIONAL, SENSIBLE Y VEGETATIVA SON UNA MISMA SUSTANCIA EN EL HOMBRE[1]

Y PARECE QUE NO.

1. Pues donde está el acto del alma, ahí mismo está también el alma. Pero en un embrión, el acto del alma vegetativa precede al acto del alma sensitiva, y el acto del alma sensitiva precede al acto del alma racional. Luego en el concebido, el alma vegetativa es anterior a la sensitiva, y la sensitiva anterior a la racional; y así no son idénticas en cuanto a su sustancia.

2. *Pero, podríase replicar* que el acto del alma vegetativa y sensitiva del embrión no procede del alma misma del embrión, sino de una virtud que hay en él procedente del alma del padre. —*Pero, en cambio*: ningún agente finito se mueve por virtud propia, si no es hasta determinada distancia, como en el movimiento de lanzar cosas. Pues el que lanza algo hasta cierto lugar, lo lanza conforme al modo de su propia virtud. Pero en el alma del embrión aparecen movimientos y operaciones sea cual fuere la distancia que mantengan respecto al padre, con todo y que su virtud es finita. Por consiguiente, las operaciones del alma no existen en el embrión por virtud del alma del padre.

3. Dice el Filósofo en *Sobre la generación y la corrupción*[2], que el embrión es antes animal que hombre. Pero el animal lo es por tener alma sensitiva,

---

[1] Cfr. *STh* I q76 a3; *CG* II 58; *De Pot* q3 a9 ad9m; *De Spirit Creat* a3; *Quodl* XI q5 a1; *Com Th* 90-92.

y el hombre lo es por tener alma racional. Luego el alma sensitiva está en el embrión antes que el alma racional, y no sólo una virtud de ella.

4. Vivir y sentir son operaciones cuyo principio sólo puede ser intrínseco: en efecto, son actos del alma. Luego dado que el embrión vive y siente antes que tenga alma racional, su vivir y su sentir no proceden de fuera, del alma del padre, sino de la propia alma del embrión.

5. Dice el Filósofo en el libro II *Sobre el alma*[3] que ésta es causa del cuerpo del viviente no sólo como forma, sino como causa eficiente y final. Pero no sería causa eficiente del cuerpo si no lo acompañara cuando se forma. Mas el cuerpo se forma antes de ser infundida el alma racional. Luego antes de ser infundida el alma racional está en el embrión el alma, y no sólo una virtud de ella.

6. *Pero, podríase replicar* que la formación del cuerpo no depende del alma que hay en el embrión, sino del alma del padre. —*Pero, en cambio*: los cuerpos vivientes se mueven a sí mismos según sus propios movimientos. Pero la generación del cuerpo del viviente consiste en cierto movimiento propio, siendo la potencia generativa el principio propio. Luego la cosa viva se mueve a sí misma de este modo. Pero lo que se mueve a sí mismo está compuesto de motor y movido, como se demuestra en el libro VIII de la *Física*[4]. Luego el principio de la generación del cuerpo es el alma que hay en el embrión.

7. Es manifiesto que el embrión crece. Mas el crecimiento es un movimiento según el lugar, como se dice en el libro IV de la *Física*[5]. Luego si el animal se mueve a sí mismo según el lugar, se moverá también a sí mismo según crece; y así es necesario que en el embrión exista el principio de tal movimiento, y no reciba dicho movimiento de un alma exterior.

8. Dice el Filósofo en *Sobre la generación y la corrupción*[6] que no puede decirse que en el embrión no haya alma, sino que ahí aparece primero el alma nutritiva, y después la sensitiva.

---

2 Aristóteles, *De generatione animalium*, II, 3 (736a 35-736b 5).

3 Aristóteles, *De anima*, II, 4 (415b 8-12).

4 Aristóteles, *Physica*, VIII, 5 (257b 16-20).

5 Aristóteles, *Physica*, IV, 4 (211a 14-17; Cfr. IV, 6 (213b 4-5).

6 Aristóteles, *De generatione animalium*, II, 3 (736a 33-35).

9. *Pero, podríase replicar* que el Filósofo dice esto no porque haya ahí un alma en acto, sino en potencia. —*Pero, en cambio:* nada opera a no ser que esté en acto. Pero en el embrión existen operaciones de un alma. Luego en él hay un alma en acto, y así se sigue que no hay una sola sustancia.

10. Es imposible que una misma cosa proceda de dentro y de fuera. Pero el alma racional del hombre procede de fuera, mas la vegetativa y la sensitiva proceden de dentro, es decir, del principio que está en el semen, como lo afirma el Filósofo en el libro *Sobre la generación de los animales*[7]. Luego el alma vegetativa, la sensitiva y la racional del hombre no son la misma según su sustancia.

11. Es imposible que lo que es sustancia en una cosa sea accidente en otra, y por ello dice el Filósofo en el libro VIII de la *Metafísica*[8] que el calor no es forma sustancial del fuego puesto que es accidente en otros. Pero el alma sensible es sustancia en los animales irracionales. Luego no es sólo potencia en el hombre, puesto que las potencias son propiedades y accidentes del alma.

12. El hombre es un animal superior a los animales irracionales. Pero el animal se llama así por su alma sensitiva. Luego el alma sensitiva del hombre es superior a la de los animales irracionales. Pero en los animales irracionales es una sustancia, y no sólo una potencia del alma. Luego en el hombre con mayor razón será sustancia de suyo (*per se*).

13. Una misma sustancia no puede ser corruptible e incorruptible. Pero el alma racional es incorruptible, mientras las almas sensitivas y vegetativas son corruptibles. Luego no es posible que el alma racional, sensitiva y vegetativa sean una misma sustancia.

14. *Pero, podríase replicar* que el alma sensitiva del hombre es incorruptible. —*Mas, en cambio*: lo corruptible y lo incorruptible difieren en el género, como dice el Filósofo en el libro X de la *Metafísica*[9]. Ahora bien, el alma

---

[7] Aristóteles, *De generatione animalium*, II, 3 (736b 21-30).

[8] La idea citada, aún no explicitada en tales términos por Aristóteles, está definitivamente implicada en los siguientes escritos: *De generatione et corruptione*, II, 9 (335b-336a 14); *Physica*, I, 7 (190b 17-191a 5); 3 (186b 20-187a); IV, 9 (217a 25-217b 10); V, 1 (224b 1-10); 2 (225b 15-25); *Metaphysica*, IV, 4 (1007a 30-1007b).

[9] Aristóteles, *Metaphysica*, X, 10 (1058b 26-29).

sensitiva de los animales irracionales es corruptible. Por lo tanto, si el alma sensitiva del hombre es incorruptible, no será del mismo género el alma sensitiva del hombre y la del caballo. Y así, debido a que el animal se dice animal por tener alma sensitiva, el género animal no sería idéntico al hombre y a los otros animales; lo cual está claro que es falso.

15. Una misma sustancia no puede ser racional e irracional, porque en una misma cosa no pueden converger los contrarios. Pero el alma sensitiva y vegetativa son irracionales. Luego no pueden ser de la misma sustancia que el alma racional.

16. El cuerpo está proporcionado al alma. Pero en el cuerpo existen diversos principios de operaciones del alma, para cada uno de sus miembros principales. Luego en él no hay una sola alma, sino varias.

17. Las potencias del alma fluyen naturalmente de la esencia del alma. Mas de lo uno no procede naturalmente sino lo uno. Luego si hay una sola alma en el hombre, no procederían de ella algunas facultades orgánicas y otras inorgánicas.

18. El género se toma de la materia, mas la diferencia se toma de la forma. Pero el género del hombre es *animal* y su diferencia es *racional*. Luego como el animal se dice tal por el alma sensitiva, parece que no sólo el cuerpo sino también el alma sensitiva se relaciona con el alma racional como la materia con la forma. Luego no son una misma sustancia el alma racional y el alma sensitiva.

19. Hombre y caballo coinciden en ser animales. Mas *animal* se dice tal por tener alma sensitiva. Luego coinciden en tener alma sensitiva. Pero el alma sensitiva del caballo no es racional. Luego tampoco la del hombre.

20. Si el alma racional, sensitiva y vegetativa son una misma sustancia en el hombre, es necesario que en cualquier parte en que hay una de ellas, haya otra. Pero esto es falso. Pues en los huesos está el alma vegetativa, porque éstos se nutren y crecen; no así el alma sensitiva, porque carecen de sensación. Luego no son una misma sustancia.

PERO EN CONTRA:

Está lo que se dice en el libro *Sobre los dogmas eclesiásticos*[10]: *No decimos que en un mismo hombre haya dos almas, como sostuvieron Jacobo y otros autores sirios; una animal por la que es animado el cuerpo, y otra racional, al servicio de la razón. Sino que afirmamos que hay una sola y la misma alma en el hombre, la que por su unión con el cuerpo lo vivifica y por la razón se gobierna a sí misma.*

RESPUESTA. Debe decirse que acerca de esta cuestión existen diversas posturas, no sólo entre los modernos, sino también entre los antiguos. Pues Platón[11] sostuvo que había diversas almas en el cuerpo. Y ello era sin duda una consecuencia de sus principios. En efecto, Platón supuso que el alma se une al cuerpo como motor y no como forma, argumentando que el alma es al cuerpo como el piloto a la nave, y allí donde se manifiestan diversas operaciones según el género, es necesario suponer diversos motores; así como en la nave uno es el que lleva el timón y otro el que rema. Y la diversidad de estos motores no es incompatible con que haya una sola nave: pues así como las acciones se ordenan hacia algo, así también los motores de la nave se ordenan el uno al otro. Y de modo semejante no parece ser incompatible con que en el cuerpo de un mismo hombre o animal existan diversas almas, tal como los motores se ordenan entre sí siguiendo el orden que priva entre las operaciones del alma.

Pero de acuerdo con esto, dado que motor y móvil no forman una unidad de suyo y absolutamente (*simpliciter et per se*), tampoco el hombre sería *uno* de suyo y absolutamente, ni el animal. Ni habría generación o corrupción cuando el cuerpo recibe el alma o la pierde. Por lo que es necesario decir que el alma se une al cuerpo no sólo como motor, sino como forma, como se ha mostrado más atrás[12].

Pero aun suponiendo que esto se admita, ello no impide que según los principios de Platón, haya varias almas en el hombre o en un animal. En efecto, los platónicos supusieron que los universales eran formas separadas

---

10 Gennadio, *De ecclesiasticis dogmatibus*, XV (PL 43, 984).

11 Platón, *Timaeus*, 69E-70A; *Republica*, IX, 580D-581C.

12 Cfr. *De An* aa8 9.

que se predican de las cosas sensibles, en cuanto éstas participan de aquéllos: como cuando de *Sócrates* se dice que es *animal* en cuanto participa de la idea de *animal*, y se dice que es *hombre* en cuanto participa de la idea de *hombre*. Y según esto, resulta que hay una forma sustancial por la que se dice que Sócrates es animal y otra por la que se dice que es hombre. De esto se seguiría que el alma sensible difiere sustancialmente del alma racional.

Pero no es posible sostener esto, pues diversos existentes en acto no constituyen algo que sea una unidad absoluta (*unum per se*). Porque si de un sujeto se predican varios atributos esencialmente (*per se*), habiendo para cada uno de ellos una forma, uno de ellos se predicará del otro sólo accidentalmente (*per accidens*). Por ejemplo, si de Sócrates se predica *blanco* según la blancura, y *músico* según la música, entonces músico se predicará de blanco sólo accidentalmente. Por tanto, si se dice que Sócrates es hombre en virtud de una forma, y animal en virtud de otra, seguiríase que la predicación *el hombre es animal*, sería accidental, y que el hombre no sería verdaderamente animal. Sin embargo, sucede que es posible predicar esencialmente cuando las diversas formas están relacionadas entre sí. Por ejemplo, diciendo que un cuerpo con *superficie* es *coloreado*; porque el *color* está en la sustancia mediante la *superficie*[13]. Pero este modo de predicación esencial (*per se*) no consiste en que el predicado entre en la definición del sujeto, sino al contrario; es decir, la superficie entra en la definición del color, al igual que el número entra en la definición de par. Por tanto, suponiendo que de este modo hubiese una predicación esencial de *hombre* y *animal*, estando relacionada el alma sensible con la racional como materia de ésta, si ambas fuesen distintas concluiríase que *animal* no se predicaría esencialmente de *hombre*, sino al contrario[14]. Síguese además otro inconveniente. Pues muchas cosas existentes en acto no constituyen una unidad absoluta (*simpliciter*), salvo que haya algo que las una y vincule de alguna manera. Así, pues, si Sócrates fuera *animal* y *racional* en virtud de diferentes formas, ambas necesitarían de algo que las uniera absolutamente, algo que

---

13 Porque el color presupone la superficie, y porque el sujeto entra en la definición del predicado.

14 O sea que animal no entraría en la definición de animal, sino más bien hombre entraría en la definición de animal, cosa con la que Santo Tomás no está de acuerdo.

las hiciera algo uno. Mas no siendo posible asignarle a esto dicha tarea, resultará que el hombre no será algo uno sino por agregación, como el *conglomerado*, que relativamente es uno y absolutamente es muchas cosas. Y así el hombre no sería un ente absolutamente (*ens simpliciter*), porque algo es en la medida en que es uno.

Surge además otro inconveniente. Pues siendo el género un predicado sustancial, es necesario que la forma según la cual el individuo recibe la predicación del género sea una forma sustancial, y así es necesario que el *alma sensible*, según la cual se dice que *Sócrates* es *animal*, sea en él una forma sustancial. Y también es necesario que ella confiera el ser absolutamente (*esse simpliciter*) al cuerpo, y haga que éste sea una realidad concreta (*hoc aliquid*). Luego si el alma racional es distinta sustancialmente de la sensible no hará una realidad concreta ni dará el ser absolutamente, sino sólo un ser relativo (*esse secundum quid*), pues advendrá a la cosa ya subsistente: por lo que el alma racional no será forma sustancial, sino accidental, ni le dará su especie a Sócrates, toda vez que la especie también es un predicado sustancial.

Por tanto, queda sólo sostener que en el hombre hay una sola alma sustancial, que es al mismo tiempo racional, sensible y vegetativa. Y esto es consecuencia lógica de lo que ya mostramos más atrás[15] al hablar del orden o relación entre las diversas formas sustanciales: es decir, que ninguna forma sustancial se une a la materia mediante otra forma sustancial, sino que la forma más perfecta (al desaparecer la forma inferior) da a la materia aquello que le daba la forma inferior y, además, lo que aquélla trae de nuevo. De ahí que el alma racional confiera al cuerpo humano lo que da el alma sensible a los irracionales y lo que el alma vegetativa da a las plantas, y algo más que sólo ella puede dar; y por esto el alma vegetativa, sensitiva y racional son en el hombre numéricamente la misma. Signo de esto, además, es que cuando la operación de una potencia es intensa, impide la operación de otra; y por el contrario, es posible que una potencia redunde en favor de otra. Esto no sucedería si todas las potencias del alma no tuvieran la misma esencia.

---

15 Cfr. *De An* a9.

1. A LO PRIMERO, por tanto, supuesto que existe una sola sustancia del alma en el cuerpo humano, existen varias maneras de responder a la presente objeción. En efecto, algunos dicen que en el embrión antes del alma racional *no hay alma*, sino cierta virtud procedente del alma del padre a partir de la cual se explican las operaciones que se presentan en el embrión, a la que llaman *virtud formativa*[16]. Pero esto no es completamente verdadero: porque en el embrión se presenta no sólo la formación del cuerpo -que bien podría atribuirse a la virtud mencionada- sino además otras operaciones que no pueden atribuirse sino a la existencia del alma, como el crecimiento, la sensación, y otras de este tipo. Con todo, esto también podría sostenerse si el mencionado principio activo que hay en el embrión fuese una *virtud del alma*, y no el *alma*, puesto que aún no existe un alma perfecta, así como tampoco el embrión es un animal perfecto. Pero entonces permanecerá la misma dificultad.

En efecto, dicen algunos que aunque en el embrión exista primero el alma vegetativa y después la sensitiva, o primero la sensitiva y después la racional, no es que haya una y otra, sino que la misma alma que al principio es sólo vegetativa, se convierte después en sensitiva por la acción de la virtud que hay en el semen, y por último, esta misma alma se convierte en racional, no ya por virtud activa del semen, sino por la virtud de un principio extrínseco. Pero de esta opinión se sigue que la sustancia misma del alma racional proviene del principio activo que hay en el semen, aunque su perfección final le advenga de un principio extrínseco[17]; y de este modo se seguiría que el alma racional es corporal en cuanto a su sustancia: no puede ser incorpórea, pues es causada por una virtud que hay en el semen.

---

16 La virtud formativa está en el semen, según se lee en *STh* I q118 a2 ad2m.

17 Esta es la postura de Aristóteles (la prueba según Santo Tomás es que Aristóteles sostenía que el entendimiento procede de un principio extrínseco). Santo Tomás corrige a Aristóteles sosteniendo que "la generación de un ser implica siempre la corrupción de otro, y por eso en los hombres como en los animales, al llegar una forma superior se corrompe la forma precedente, pero de tal manera que en la forma siguiente queda todo lo que había en la anterior más lo que ella trae de nuevo. De este modo, *mediante diversas generaciones y corrupciones se llega a la última forma sustancial de hombres y animales* (...). Por tanto el alma racional es creada por Dios al completarse la generación humana, y esta alma es al mismo tiempo, sensitiva y vegetativa, corrompiéndose las formas que le preceden": *STh* I q118 a2 ad2m.

Y por esto, debe decirse, de manera distinta a lo anterior, que en la generación del animal no hay una sola generación simple, sino que en él suceden entre sí varias generaciones y corrupciones, pues se dice que primero adquieren la forma del semen, después la forma de la sangre, y así sucesivamente hasta que finaliza la generación. Y dado que la corrupción y la generación no son posibles sin perder o añadir una forma, es necesario que la forma imperfecta que había antes se pierda y se introduzca una más perfecta, y así hasta que el concebido tenga una forma *perfecta*[18]. Por esto se dice que el alma vegetativa es primero, pero se pierde en el proceso de la generación, y le sucede otra que no sólo es vegetativa sino además sensitiva, y a ésta se añade nuevamente otra que al mismo tiempo es vegetativa, sensitiva y racional.

2. A LO SEGUNDO debe decirse que la virtud que hay en el semen del padre es una virtud que permanece dentro y que no fluye fuera como la virtud del moviente que es lanzado. Y por ello, por mucho que diste el padre de su semen, la virtud que hay en el semen sigue siendo activa. Pues la virtud activa que hay en el semen no procede de la madre, aunque algunos así lo sostengan, porque la hembra no es principio activo, sino pasivo. Sin embargo, en algún aspecto la virtud del semen es semejante a la virtud del lanzador: pues así como la virtud de éste -que es finita- mueve con un movimiento local hasta determinada distancia, así también la virtud del que genera mueve con un movimiento de generación hasta determinada forma[19].

3. A LO TERCERO debe decirse que dicha virtud posee razón de alma, como se ha dicho; y por ésta[20] precisamente el embrión puede llamarse animal[21].

Y lo mismo debe responderse A LO CUARTO, A LO QUINTO, A LO SEXTO, A LO SÉPTIMO y A LO OCTAVO.

---

18 Lo que está en cursivas es nuestro.

19 Cfr. Rozwadowski, A., "De motus localis causa proxima secundum principia S. Thomae", en *Divus Thomae* (Piacenza), XLII (1939), 104-113; *Bulletin Thomiste*, VI (1940-42), n. 351.

20 El alma.

21 Animal procede de "alma".

9. A LO NOVENO debe decirse que así como el alma está en el embrión en acto, pero imperfectamente, así también realiza operaciones, pero operaciones imperfectas.

10. A LO DÉCIMO debe decirse que aunque el alma sensible de los animales proceda de dentro, en el hombre la sustancia del alma que al mismo tiempo es vegetativa, sensitiva y racional, procede de fuera, como ya se dijo.

11. A LO UNDÉCIMO debe decirse que el alma sensible no es accidente en el hombre, sino sustancia, siendo idéntica a la sustancia del alma racional. Pero la potencia sensitiva es accidente en el hombre, como también en los demás animales.

12. A LO DUODÉCIMO debe decirse que el alma sensitiva del hombre es superior a la de los otros animales porque en el hombre no es sólo sensitiva sino racional.

13. A LO DECIMOTERCERO debe decirse que el alma sensitiva del hombre es incorruptible en cuanto a su sustancia, porque su sustancia es la sustancia del alma racional; aunque *quizás* las potencias sensitivas, que son actos del cuerpo, no subsistan después del cuerpo, como piensan algunos.

14. A LO DECIMOCUARTO debe decirse que si el alma sensitiva de los animales irracionales y el alma sensitiva del hombre se incluyeran en el género o en la especie, no serían del mismo género, a no ser lógicamente hablando, según una intención común. Pero lo que se incluye propiamente en el género y la especie es el compuesto, que tanto en el hombre como en el irracional es corruptible.

15. A LO DECIMOQUINTO debe decirse que el alma sensitiva del hombre no es un alma irracional, sino que es un alma sensitiva y racional al mismo tiempo. Asimismo hay que decir que algunas potencias sensitivas del alma, siendo en sí mismas irracionales, participan de la razón en cuanto que la obedecen. En cambio las potencias vegetativas del alma son completamente irracionales, porque no obedecen a la razón, como es patente por lo que dice el Filósofo en el libro I de la *Ética*[22].

---

22 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, I, 13 (1102b 30).

16. A LO DECIMOSEXTO debe decirse que aunque haya diversos miembros principales en el cuerpo, en los que se manifiestan los principios de algunas operaciones del alma, sin embargo, todos ellos dependen del corazón como su primer principio corporal.

17. A LO DECIMOSÉPTIMO debe decirse que del alma humana, en cuanto está unida al cuerpo, proceden facultades dependientes de órganos. Pero en cuanto el alma humana excede por su propia capacidad la capacidad del cuerpo, proceden de ella facultades que no dependen de órganos.

18. A LO DECIMOCTAVO debe decirse que, como es patente por lo expuesto en cuestiones anteriores, la materia recibe diversos grados de perfección de una misma forma; y en cuanto que la materia se perfecciona con un grado inferior de perfección, permanece en ella la disposición para un mayor grado de perfección. Y así, en cuanto que el cuerpo es perfeccionado en su ser sensible por el alma humana, sigue comportándose como material respecto de una ulterior perfección. Y según esto, el género *animal* se toma de la materia; y la diferencia *racional*, se toma de la forma.

19. A LO DECIMONOVENO debe decirse, que así como *animal* en cuanto animal, no es racional ni irracional, sino que el animal racional es hombre, y el animal irracional es una bestia, así también el alma sensitiva no es racional ni irracional, sino que el alma sensitiva del hombre es racional, mas la de las bestias es irracional.

20. A LO VIGÉSIMO debe decirse que aunque una misma sea el alma sensitiva y vegetativa, no es necesario que en donde aparece la operación de una, aparezca la operación de la otra, debido a que es diversa la disposición de las partes del cuerpo. Por ello mismo, no todas las operaciones del alma sensitiva se realizan mediante una sola parte, sino la visión mediante el ojo, la audición mediante los oídos, etcétera.

ARTÍCULO 12

SI EL ALMA ES SUS PROPIAS POTENCIAS[1]

Y PARECE QUE ASÍ ES.

1. Pues se dice en el capítulo XVIII del tratado *Sobre el espíritu y el alma*[2]: *El alma posee aquellas cosas que le pertenecen por naturaleza, y se identifica con todas ellas. En efecto, sus potencias y capacidades son lo mismo que ella misma. Posee accidentes, pero éstos no son sus capacidades, ni son sus virtudes; no es su prudencia, ni su templanza, ni su justicia, ni su fortaleza.* A partir de esto, parece considerarse expresamente que el alma es sus propias potencias.

2. En el capítulo XIII del mismo libro[3], se dice que: *El alma, según su tipo de operación, es designada con diversos nombres. Y así se llama alma en tanto da vida vegetativa, sentido en tanto siente, mente en tanto entiende, razón en tanto discierne, memoria en tanto recuerda, voluntad en tanto quiere. Sin embargo, todas estas operaciones no difieren en la sustancia aunque sean llamadas de distinto modo: puesto que todas ellas son alma.* De esto se concluye lo mismo que en el punto anterior.

3. Dice Bernardo[4] en el capítulo I de sus *Meditaciones*[5]: *Considero que en el alma existen tres cosas: memoria, inteligencia y voluntad; y estas tres son el alma*

---

1 Cfr. *STh* I q77 a1; q79 a1; *In I Sent* d3 q4 a2; *De Spirit Creat* a11; *Quodl* 7 a5; 10 a5.

2 Alcerio de Claraval (Pseudo-Agustín), *Liber de spiritu et anima*, XIII (PL 40, 789).

3 Alcerio de Claraval (Pseudo-Agustín), *Liber de spiritu et anima*, XIII (PL 40, 788-789).

4 La obra citada no es de San Bernardo, sino de algún autor desconocido (nota de la edición Marietti).

misma. Pero el mismo argumento se aplica también tratándose de las otras potencias del alma. Luego el alma es sus propias potencias.

4. Dice Agustín en su tratado *Sobre la Trinidad*[6] que memoria, inteligencia y voluntad son una sola vida, una sola esencia. Pero la esencia no es otra cosa que la del alma. Luego las potencias del alma son lo mismo que la esencia de ella.

5. Ningún accidente excede a su sujeto. Pero memoria, inteligencia y voluntad exceden al alma: pues ésta no sólo se acuerda de sí, ni sólo se conoce y ama a sí misma, sino además otras cosas. Luego estas tres cosas no son accidentes del alma. Por consiguiente, son lo mismo que la esencia del alma, y por el mismo motivo, las otras potencias.

6. La imagen de la Trinidad que hay en el alma, se refiere a estas tres cosas[7]. Pero el alma está hecha a imagen de la Trinidad, según ella misma y no sólo según sus accidentes. Luego las potencias antes citadas no son accidentes del alma. Por consiguiente, son de la esencia de ésta.

7. Accidente es lo que puede estar presente o no en un sujeto, a excepción de la corrupción de éste. Pero las potencias del alma no pueden faltar. Luego éstas no son accidentes del alma; y así se concluye lo mismo que en el punto anterior.

8. Ningún accidente es principio de diferencia sustancial, porque la diferencia responde satisfactoriamente a la definición de la cosa, y designa lo que ésta es. Pero las potencias del alma son principios de diferencias sustanciales, pues lo sensible se dice por referencia a los sentidos, lo racional por referencia a la razón[8]. Luego las potencias no son accidentes del alma, sino que son el alma misma que es forma del cuerpo, puesto que la forma es principio de diferencia sustancial.

---

5 Pseudo-Bernardo, *Meditationes Piisimae*, I (PL 184, 487). Cfr. Tomás de Aquino, *De Pot* 48 n3.

6 San Agustín, *De Trinitate*, X, 11 (PL 42, 983).

7 Memoria, inteligencia y voluntad.

8 Es decir, por el alma intelectual, el hombre es hombre, y por la sensitiva, los animales son animales. Por tanto, lo "racional" y "sensible" no se predican de cada uno de ellos como algo accidental.

9. La forma sustancial tiene más fuerza que la accidental. Pero la accidental actúa por sí misma, y no por mediación de otra potencia. Luego también la sustancial. Por consiguiente, siendo el alma forma sustancial, las potencias mediante las cuales actúa no son otra cosa que ella misma.

10. El mismo principio de ser es también principio de operación. Pero el alma por sí misma es principio de ser, porque por su esencia es forma. Luego por su esencia es principio de operación. Pero la potencia no es otra cosa que principio de operación. Por consiguiente, la esencia del alma es su potencia.

11. La sustancia del alma, en cuanto está en potencia respecto de los inteligibles, es intelecto posible; pero en cuanto está en acto, es intelecto agente. Pero el ser en acto y el ser en potencia no significan otra cosa que la cosa misma que está en potencia y que está en acto. Luego el alma es intelecto agente y posible, y por la misma razón es sus propias potencias.

12. Así como la materia prima está en potencia respecto de las formas sensibles, así también el alma intelectiva está en potencia respecto de las formas inteligibles. Pero la materia prima es su potencia. Luego el alma intelectiva es su potencia.

13. Dice el Filósofo en su *Ética*[9], que el hombre es intelecto. Pero esto no es sino en virtud del alma racional. Luego el alma es intelecto, y por lo mismo es además sus potencias.

14. Dice el Filósofo en su libro II *Sobre el alma*[10], que el alma es acto primero, como la ciencia. Pero la ciencia es principio inmediato de un acto segundo, que es el considerar. Luego el alma es principio inmediato de sus operaciones. Pero de la potencia se dice que es principio inmediato de operación. Luego el alma es sus potencias.

15. Las partes son de la misma sustancia del todo, porque el todo consta de las partes. Pero las potencias del alma son partes de ésta, como es evidente en el libro II *Sobre el alma*[11]. Luego son de la misma sustancia del alma, y no son accidentes suyos.

---

9 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, IX, 4 (1166a 16).

10 Aristóteles, *De anima*, II, 1 (412a 19-27).

11 Aristóteles, *De anima*, II, 2 (413b 13-414a 3).

16. La forma simple no puede ser sujeto. Pero el alma es una forma simple, como se ha mostrado más arriba[12]. Luego no puede ser sujeto de accidentes. Luego las potencias que están en el alma no son accidentes de ella.

17. Si las potencias son accidentes del alma, es necesario que emanen de la esencia de ésta, pues los accidentes propios son causados por los principios del sujeto en que se encuentran. Pero la esencia del alma, siendo simple, no puede ser causa de una gran diversidad de accidentes, como la que hay tratándose de las potencias del alma. Por consiguiente, las potencias del alma no son accidentes de ésta. Luego no queda sino que el alma misma sea sus potencias.

PERO EN CONTRA:

1. La esencia es al ser, lo que el poder es al actuar. Luego, proporcionalmente, así como se relacionan ser y actuar, así también se relacionan potencia y esencia. Pero sólo en Dios es lo mismo ser y actuar. Luego sólo en Dios es lo mismo potencia y esencia. Luego el alma no es sus propias potencias.

2. Además, ninguna cualidad es sustancia. Pero la potencia natural es una especie de cualidad, como aparece en los *Predicamentos*[13]. Luego las potencias naturales del alma no son la esencia misma del alma.

RESPUESTA. Debe decirse que en relación con esta cuestión existen diversas opiniones. Pues algunos dicen que el alma es sus propias potencias, mientras que otros niegan esto diciendo que las potencias del alma son ciertas propiedades de ella. Y para entender la diversidad de estas opiniones, debe saberse que la potencia no es otra cosa que principio de alguna operación, sea como acción, sea como pasión. Sin duda, principio no es aquí el sujeto que actúa o padece, sino aquello por lo que el agente actúa o el paciente padece; así como el arte de la construcción es potencia en el

---

12 Artículo 6.

13 Aristóteles, *Categoriae*, 8 (9a 14-28).

constructor, quien construye gracias al conocimiento del arte, lo mismo que el calor es potencia en el fuego, que calienta gracias al calor, y la sequedad es potencia en la leña, puesto que ésta es combustible por su sequedad. Por consiguiente, los que estiman que el alma es sus propias potencias, consideran que la esencia misma del alma es principio inmediato de todas las operaciones que en ella acontecen, porque dicen que a través de la esencia del alma el hombre entiende, siente y ejecuta otras operaciones de este tipo, las cuales se designan con diversos nombres, dependiendo de la diversidad de operaciones que haya: sentidos en cuanto es principio de sensación, inteligencia en cuanto es principio de intelección, y del mismo modo tratándose de las demás. Como si al calor del fuego lo llamáramos potencia fundidora en cuanto que derrite, potencia calorífica en cuanto que calienta, y potencia desecativa en cuanto que es capaz de secar, puesto que todas éstas son operaciones suyas.

Pero esta opinión no puede sostenerse. En primer lugar, sin duda porque cada cosa actúa en cuanto está en acto, o sea, es lo que obra; pues el fuego calienta no en cuanto es luminoso en acto, sino en cuanto es caliente en acto: y por consiguiente, todo agente hace lo que es semejante a él. Por tanto, del hecho de que algo actúa es necesario que se considere el principio por el que actúa, pues es necesario que exista conformidad entre lo uno y lo otro. Por lo cual, en la *Física*[14], se dice que la forma y el generante son de la misma especie. Luego cuando lo que actúa no pertenece al ser sustancial de la cosa, es imposible que el principio por el que actúa sea algo de la esencia de la cosa; y esto se muestra claramente tratándose de los agentes naturales. En efecto, el agente natural actúa en el acto de engendrar cambiando la materia hacia una forma, lo que sin duda se realiza plenamente cuando la materia está dispuesta para una forma, hasta que al fin se llega a la forma, por que la generación es el término de una alteración; por eso es necesario que por parte del agente, lo que actúa de modo inmediato sea una forma accidental correspondiente a la disposición de la materia. Pero es necesario que la forma accidental actúe en virtud de la forma sustancial como instrumento de ésta; porque si de otro modo fuera, no permitiría a la forma sustancial operar. Y ésta es la causa por la que en los elementos no aparecen principios de acciones, sino cualidades activas y pasivas, que, sin

[14] Aristóteles, *Physica*, II, 7 (198a 24-27).

embargo, actúan en virtud de las formas sustanciales. Y por eso, la acción de dichas cualidades no sólo pone fin a las disposiciones accidentales, sino también a las formas sustanciales. Y efectivamente, tratándose de las cosas artificiales, la acción del instrumento pone fin a la forma intentada por el artífice. Pero si hay algún agente que directa e inmediatamente produzca una sustancia por su acción[15] (como afirmamos que sucede tratándose de Dios, quien creando produce las sustancias de las cosas, y como Avicena[16] afirma que sucede tratándose de la inteligencia agente, por cuyo medio las formas sustanciales se derraman en las que les son inferiores), de este modo, el agente actúa por su esencia, y de esta manera en él, la potencia activa no será distinta de su esencia.

Pero tratándose de la potencia pasiva, está claro que la potencia pasiva que se refiere a un acto sustancial pertenece al género de la sustancia, y la que lo es respecto a un acto accidental está en el género del accidente por reducción, como principio, y no como especie completa. Puesto que cada género se divide por la potencia y el acto. De ahí que la potencia de *hombre* está en el género de la sustancia, y la potencia de *blanco* está en el género de la cualidad. Pero está claro que las potencias del alma, ya sean activas o pasivas, no se dice de modo inmediato que son algo sustancial, sino algo accidental. Y de modo semejante, el ser que entiende o siente en acto, al cual se ordena el intelecto y el sentido, no es un ser sustancial, sino accidental; e igualmente, el ser grande o pequeño, al cual se ordena la potencia de crecer. Por su parte, la potencia generativa y la nutritiva se ordenan sin duda a la sustancia que ha de producirse o conservarse, pero siempre por transmutación de la materia; luego, esta acción, como la de los demás agentes naturales, se realiza desde la sustancia, pero por mediación de un principio accidental. Luego es claro que la esencia misma del alma no es el principio inmediato de sus operaciones, sino que opera mediante principios accidentales; de donde, las potencias del alma no son la esencia misma del alma, sino propiedades de ella.

Además, se manifiesta esto por la misma diversidad de acciones humanas, que son distintas por su género, y no pueden reducirse a un principio

---

15 Es decir, que su ser sea su operar.

16 Avicena, *Metaphysica*, Tractatus VIII, cap. 7, 263ss.; Tractatus IX, cap. 5, 305ss., según la edición ya citada del Franciscan Institute.

inmediato. Siendo algunas de ellas acciones y otras pasiones, y distinguiéndose por diferencias internas, es necesario que sean atribuidas a diversos principios. Y así, siendo la esencia del alma un solo principio, no puede ser principio inmediato de todas sus acciones, sino que es necesario que posea muchas y diversas potencias, como corresponde a la diversidad de sus acciones. Pues la potencia se dice con respecto al acto correlativamente. Consiguientemente, según la diversidad de acciones es necesario que exista una diversidad de potencias. Y de ahí que el Filósofo en el libro VI de su *Ética*[17], afirme que son diversas las potencias: la del nivel científico del alma que trata de las cosas necesarias, y la del nivel raciocinativo que se refiere a las cosas contingentes; puesto que lo necesario y lo contingente difieren por su género.

1. A LO PRIMERO, por tanto, debe decirse que el libro *Sobre el espíritu y el alma* no pertenece a Agustín, sino que se dice que perteneció a algún cisterciense, y no hay que preocuparse mucho sobre lo que se dice en él. Con todo, si se asume lo dicho en el mismo, puede decirse que el alma es sus potencias o capacidades, puesto que son propiedades naturales de ella. Por lo cual, en el mismo libro se dice que todas las potencias son una sola alma: ciertamente diversas por su propiedad, pero una sola potencia. Y esto es lo mismo que si se dijera que lo caliente, lo luminoso y lo ligero están en un mismo fuego. Y de modo semejante, debe decirse A LO SEGUNDO, A LO TERCERO Y A LO CUARTO.

5. A LO QUINTO debe decirse que el accidente no excede a su sujeto en el ser, y sin embargo, lo excede en el obrar. Pues el calor del fuego calienta las cosas exteriores; y según esto, las potencias del alma exceden a la misma, en cuanto que el alma no sólo se entiende y ama a sí misma, sino además entiende y ama otras cosas. Pero Agustín introduce esta objeción comparando el conocimiento y el amor con la mente, no como si ésta fuera el cognoscente y el amante, sino como lo conocido y lo amado. Pues si según esta manera de ser se compara la mente como se compara el accidente con su sujeto, se seguiría que el alma no conocería ni amaría otra cosa que a sí misma. Quizás por esta idea dice que conocimiento y amor son una misma vida, una misma esencia, porque el conocimiento en acto es en

---

17 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VI, 1 (1139a 6-15).

cierto modo lo conocido, y el amor en acto es en cierto modo lo amado mismo[18].

6. A LO SEXTO debe decirse que la imagen de la Trinidad en el alma, no sólo se refiere a la potencia de ésta, sino además a su esencia. Así, pues, no hay inconveniente en que sea representada como una esencia en tres personas, pero no es suficiente. Mas si el alma fuese sus potencias, no existiría una distinción de las potencias entre sí, sino sólo de puros nombres: y así, no se estaría representando convenientemente la distinción de personas existente en Dios.

7. A LO SÉPTIMO debe decirse que hay tres géneros de accidentes: pues algunos son causados por los principios de la especie, y se llaman *propios*, como el poder que tiene el hombre de reírse. Pero algunos son causados por los principios del individuo. Y esto se afirma, o bien porque tienen una causa que permanece en el sujeto, y éstos son accidentes *inseparables*, como lo masculino, lo femenino y otros de este tipo. O bien porque algunos tienen una causa que no permanece en el sujeto, y éstos son accidentes *separables*, como sentarse y caminar. Mas es común a todo accidente el no ser de la esencia de la cosa, y de este modo no cae en la definición de la cosa. Por lo cual, de la cosa entendemos lo que es, sin tener que entender algún accidente de ella. Pero la especie no puede ser entendida sin los accidentes que se siguen del principio de la especie. Sin embargo, sí se puede entender sin los accidentes del individuo que son inseparables; y lo que es más, sin los accidentes separables puede ser entendida no sólo la especie, sino también el individuo. Es así que las potencias del alma son accidentes como propiedades[19]; luego, aunque se entienda sin ellas qué es el alma, sucede que el alma no es algo posible ni inteligible sin la existencia de ellas.

8. A LO OCTAVO debe decirse que lo sensible y lo racional, en la medida que son diferencias esenciales, no se toman de los sentidos o de la inteligencia, sino del alma sensitiva o de la intelectiva.

9. A LO NOVENO debe decirse que ya ha sido mostrado en el *corpus* del presente artículo por qué razón la forma sustancial no es principio inmediato de acción en los agentes inferiores.

---

[18] Cfr. *De Spirit Creat* 11 ad1m; *STh* I q77 a1 ad1m.

[19] Es decir, pertenecen al primer tipo de accidentes.

10. A LO DÉCIMO debe decirse que el alma es principio de operación, pero principio primero, no próximo. Pues las potencias operan por virtud del alma, así como las cualidades de los elementos operan en virtud de las formas sustanciales.

11. A LO UNDÉCIMO debe decirse que el alma misma está en potencia respecto de las formas inteligibles mismas. Pero esa potencia no es esencia del alma, como la potencia de ser estatua que hay en el bronce no es la esencia del bronce, pues el ser en acto y en potencia no son de la esencia de la cosa, ya que el acto no es esencial.

12. A LO DUODÉCIMO debe decirse que la materia prima está en potencia respecto del acto sustancial que es forma, y por esto, la potencia misma es su esencia misma.

13. A LO DECIMOTERCERO debe decirse que el hombre se dice que es inteligencia, porque la inteligencia se dice que es lo que mejor hay en el hombre, así como a la ciudad se la identifica con el gobierno de la misma. Sin embargo, con esto no se ha querido decir que la esencia del alma sea la potencia misma de la inteligencia.

14. A LO DECIMOCUARTO debe decirse que la semejanza entre el alma y la ciencia obedece a que cada una es acto primero, mas no en cuanto a todas las cosas. Por tanto, no es necesario que el alma sea principio inmediato de operaciones como la ciencia.

15. A LO DECIMOQUINTO debe decirse que las potencias del alma no son partes esenciales del alma, como si constituyesen su esencia, sino partes potenciales, puesto que la virtualidad del alma se distingue así por sus potencias.

16. A LO DECIMOSEXTO debe decirse que la forma simple que no es subsistente, o la que subsiste y es acto puro, no puede ser sujeto del accidente. Mas el alma humana es forma subsistente y no es acto puro. Y por esto, puede ser sujeto de algunas potencias, a saber, del intelecto y la voluntad. Las potencias sensitivas y nutritivas se hallan en el compuesto como en su sujeto; pues según sea el acto, así es su potencia, como es evidente por lo que afirma el Filósofo en su tratado *Sobre el sueño y la vigilia*[20].

---

[20] Aristóteles, *De somno et vigilia*, I (454a 8).

17. A LO DECIMOSÉPTIMO debe decirse que aunque el alma sea una en esencia, no obstante, existe en ella potencia y acto, y posee diversas referencias a la realidad. También, se refiere al cuerpo de varios modos, y a causa de esto, de una misma esencia del alma pueden proceder diversas potencias.

ARTÍCULO 13

SI LAS DIVERSAS POTENCIAS DEL ALMA SE DISTINGUEN POR SUS OBJETOS[1]

PARECE QUE NO.

1. La máxima diferencia se establece entre los contrarios. Pero la contrariedad de los objetos no diversifica las potencias; pues la potencia visiva es la misma para lo blanco que para lo negro. Luego ninguna diferencia entre los objetos diversifica las potencias.

2. Las diferencias entre sustancias son mayores que las diferencias entre accidentes. Es así que *hombre* y *piedra* difieren por la sustancia, mientras que *sonido* y *color* difieren por el accidente. Por tanto, si hombre y piedra pertenecen a la misma potencia, con mayor razón el sonido y el color. De este modo, la diferencia entre objetos no crea diferencia entre las potencias.

3. Si la diferencia entre objetos creara diversidad entre las potencias, sería necesario que la unidad entre objetos causara identidad entre las potencias. Mas vemos que un mismo objeto se refiere a diversas potencias: pues una misma cosa es conocida y deseada, porque lo que el intelecto capta como bueno es objeto de la voluntad. Luego la diferencia entre objetos no crea diversidad entre las potencias.

4. La misma causa produce los mismos efectos. Luego si diversos objetos diversificaran a las potencias, sería necesario que crearan siempre diversidad en las potencias. Mas esto no sucede así: pues algunos objetos

---

1 Cfr. *STh* I q77 a3; *In I Sent* d17 q1 a4; *In II Sent* d44 q2 a1; *In De An* II lect.6.

diversos es verdad que se relacionan con potencias diversas, como el sonido y el color con el oído y la vista, pero también se relacionan con una sola potencia, a saber, con la imaginación o el intelecto. Resta por consiguiente, que la diferencia entre objetos no sea causa de la diversidad entre potencias.

5. Los hábitos son perfecciones de las potencias. En efecto, las cosas perfectibles se distinguen por las perfecciones que les son propias. Luego las potencias se distinguen por sus hábitos y no por sus objetos.

6. Todo lo que está en otro, está en éste a modo de recipiente. Pero las potencias del alma están en órganos corpóreos. Son, pues, actos de los órganos. Luego se distinguen por sus respectivos órganos corporales y no por sus objetos.

7. Las potencias del alma no son la esencia misma del alma, sino propiedades de ella. A su vez, las propiedades de la cosa provienen de la esencia de ésta. Mas de algo que es uno no procede inmediatamente sino algo uno. Luego una sola potencia del alma es lo primero que fluye de la esencia del alma, y mediante dicha potencia fluyen las demás siguiendo cierto orden. Luego las potencias del alma difieren por su origen, y no por sus objetos.

8. Si las potencias del alma son diversas, es necesario que una de ellas se origine de otra, porque no pueden todas originarse de la esencia del alma inmediatamente, siendo ésta una y simple. Pero parece imposible que una potencia del alma se origine de otra, bien porque todas las potencias del alma son simultáneas, bien incluso porque el accidente tiene origen en un sujeto. Un accidente no puede ser sujeto de otro. Luego no puede haber diversas potencias en el alma según la diversidad de sus objetos.

9. Cuanto más elevada es una sustancia, mayor es su virtualidad y, por tanto, menos afectada por la multiplicidad: porque toda virtualidad unificada es más infinita que múltiple, como se dice en el *Libro sobre las Causas*[2]. Ahora bien, el alma es lo más elevado entre todas las cosas inferiores. Luego su virtualidad es más una, y sin embargo se extiende a muchos. Luego no se multiplica por sus diferentes objetos.

---

[2] Proclo de Bizancio, *Liber de Causis*, XVI; ed. Bardenhewer, 179, 1.

10. Si la diversidad de potencias del alma obedece a sus distintos objetos, es necesario, además, que el orden entre las potencias siga al orden de los objetos. Pero ello no parece que sea así: pues el intelecto, cuyo objeto es *lo que es y la sustancia*, es posterior a los sentidos, cuyo objeto son los accidentes, como el color y el sonido. Asimismo, el tacto es anterior a la vista, aun cuando lo visible sea anterior y más común que lo tangible. Luego la diversidad de potencias no existe exclusivamente por la diferencia de objetos.

11. Lo apetecible puede ser o sensible o inteligible. Mas lo inteligible es perfección del intelecto, y lo sensible es perfección de los sentidos. Por tanto, si cada cosa apetece naturalmente su perfección, entonces el intelecto y el sentido apetecen naturalmente todo lo apetecible. Por tanto, no es necesario poner una potencia apetitiva además de la sensitiva.

12. El apetito no es sino una voluntad irascible y concupiscible. Pero la voluntad está en el intelecto, y lo irascible y concupiscible en el sentido, como se dice en el libro III *Sobre el alma*[3]. Luego no hay que poner una potencia apetitiva además de la potencia sensitiva y la potencia intelectiva.

13. El Filósofo demuestra en el libro III *Sobre el alma*[4], que los principios del movimiento local de los animales son el sentido o la imaginación, el intelecto y el apetito. Pero en los animales la potencia es precisamente principio de movimiento. Luego además de la potencia cognoscitiva y la apetitiva, no existe potencia motriz.

14. Las potencias del alma se ordenan a algo más elevado que la naturaleza; de lo contrario, en todo cuerpo natural existirían las virtualidades del alma. Pero las potencias que se atribuyen al alma vegetativa no parecen ordenarse a algo más elevado que la naturaleza. Pues se ordenan a la conservación de la especie mediante la generación, a la del individuo mediante la nutrición, y a la cantidad perfecta mediante el crecimiento; todo lo cual realiza la naturaleza también con las cosas naturales. Por tanto, las potencias del alma no se ordenan a esta clase de operaciones.

15. Cuanto más elevada es una virtualidad, se extiende a más cosas existiendo como una. Pero la virtualidad del alma es más elevada que la

---

3 Aristóteles, *De anima*, III, 9 (432b 5-7).

4 Aristóteles, *De anima*, III, 10 (422a 9-21).

virtualidad de la naturaleza. Por tanto, si la naturaleza por su propia virtualidad no sólo da el ser al cuerpo natural, sino que le da la debida cantidad y lo conserva en el ser, con mayor razón el alma realiza todo ello mediante una misma virtualidad. Por consiguiente, no son diversas la potencia generativa, nutritiva y aumentativa.

16. El sentido conoce los accidentes. Pero algunos accidentes difieren entre sí mucho más que el sonido, el color y similares, los cuales no sólo pertenecen al mismo género de cualidad, sino además a la misma especie, que es una tercera. Por consiguiente, si las potencias se distinguen por sus diferentes objetos, las potencias del alma no deberían distinguirse por los accidentes de ésta, sino más bien por otros que difieran más.

17. En todo género hay siempre una contrariedad principal. Por tanto, si las potencias sensitivas se diversifican por los diversos géneros de cualidades posibles, parece que donde hay diversas contrariedades, hay diversas potencias sensitivas. Y esto es lo que se encuentra a veces: pues a la vista pertenece lo blanco y lo negro, o al oído pertenece lo agudo y lo grave; pero a veces no: pues al tacto pertenece lo caliente y lo frío, lo húmedo y lo seco, lo suave y lo duro. Luego las potencias no se distinguen por sus objetos.

18. La memoria no parece ser una potencia distinta del sentido, pues es la *pasión de un primer sensitivo*, según el Filósofo[5]. Sin embargo, el objeto de ambos es distinto, pues el objeto del sentido es lo presente, mientras que el de la memoria es lo pasado. Luego las potencias no se distinguen por sus objetos.

19. La inteligencia conoce lo que los sentidos conocen y otras cosas más. Por tanto, si las potencias sensitivas se distinguen por la pluralidad de sus objetos, es necesario también que la inteligencia se distinga por diversas potencias, como sucede con los sentidos; lo que evidentemente es falso.

20. El intelecto posible y el intelecto agente son potencias diferentes, como ya se ha mostrado[6]. Pero el objeto de ambos es idéntico. Por tanto, las potencias no se distinguen por sus distintos objetos.

---

5 Aristóteles, *De memoria et reminiscentia*, I (451a 17-18).

6 Arts. 3, 4, 5.

PERO EN CONTRA:

1. Está lo que se dice en *Sobre el alma*[7], de que las potencias se distinguen por sus actos, y los actos por sus objetos.

2. Las cosas perfectibles se distinguen por sus perfecciones. Pero los objetos son las perfecciones de las potencias. Luego las potencias se distinguen por sus objetos.

RESPUESTA. Debe decirse que la potencia, siendo lo que es, se dice con relación al acto. Por lo que es necesario que la potencia sea definida por el acto, y las potencias se diversifiquen según la diversidad de actos. Mas el acto toma su especie de los objetos. En efecto, si los actos son de potencias pasivas, sus objetos son *activos*, y si los actos son de potencias activas, sus objetos son como *fines*. Y el tipo de operación también depende de uno u otro tipo de objeto. En efecto, calentar y enfriar se distinguen porque el principio del primero es el calor, y el del segundo es el frío, pero a su vez se dirigen a fines semejantes[8]. Pues lo activo actúa de modo que introduce en otro su propia semejanza. De ahí que la distinción de las potencias del alma se realiza por sus distintos objetos.

Sin embargo, es necesario atender a los distintos objetos en cuanto que esos objetos son diferencias de las acciones del alma, y no en cuanto a otra cosa; porque en todo género, las especies se diversifican por las diferencias que de suyo dividen al género. Pues las especies de animal no se distinguen por lo blanco y lo negro, sino por lo racional e irracional.

Además, en las operaciones del alma es necesario considerar tres grados. Pues la operación del alma trasciende la operación de la naturaleza en las cosas inanimadas. Pero esto sucede en cuanto a dos aspectos, a saber, en cuanto al modo de operar y en cuanto a lo operado.

---

7 Aristóteles, *De anima*, II, 4 (415a 16-22).

8 La calefacción y la refrigeración se distinguen en que aquélla procede de un cuerpo activamente caliente y ésta de un cuerpo frío. Pero el cuerpo caliente es *activamente* caliente para producir calor, y a su vez el cuerpo frío es activamente frío para producir frío.

Es necesario que, en cuanto al modo de operar, toda operación del alma trascienda la operación o acción de alguna naturaleza inanimada, porque siendo la acción del alma una acción de vida, y siendo vivo lo que a sí mismo se mueve para operar, es necesario que toda operación del alma se realice según cierto principio interior.

Pero en cuanto a lo operado, no toda acción trasciende la operación de una naturaleza inanimada. Es necesario que el ser natural y lo que se requiere para él existan tanto en los cuerpos inanimados como en los animados; pero en los cuerpos inanimados, por un principio exterior; mientras que en los cuerpos animados, por un principio interior; y de esta manera son las operaciones a las que se ordenan las potencias del alma vegetativa. Pues la potencia generativa se ordena a que el individuo sea puesto en el ser, la facultad aumentativa se ordena a que consiga poseer la cantidad debida, y la facultad nutritiva se ordena a la conservación de su ser. Y tales cosas las consiguen los cuerpos inanimados sólo mediante un principio natural extrínseco, y por ello las mencionadas virtualidades del alma se llaman naturales.

Existen, además, otras operaciones del alma más elevadas, que trascienden las operaciones de las formas naturales, incluso en cuanto a lo operado, esto es, en cuanto en el alma está por naturaleza todo lo que existe, según un ser inmaterial. Pues el alma es en cierta medida todas las cosas en tanto sentiente e inteligente. Porque es necesario que existan diversos grados para esta clase de ser inmaterial.

En efecto, un grado es aquel según el cual existen en el alma cosas sin su materia propia, pero conservan su singularidad y las condiciones individuales que se siguen de la materia. Y este es el nivel del sentido, que es receptivo de las especies individuales sin materia, pero con un órgano corporal. Pero el grado de inmaterialidad más elevado y perfecto es del intelecto, que recibe las especies completamente abstraídas de la materia y de las condiciones materiales, y sin un órgano corporal. Y lo mismo que por su forma natural la cosa posee una inclinación hacia algo y se mueve u opera para conseguir aquello hacia lo que se inclina, así también la inclinación hacia la cosa se debe a una forma sensible o inteligible, ya sea aprehendida por el sentido o por el intelecto, inclinación que pertenece a la potencia apetitiva. Además, es necesario que consecuentemente exista un

movimiento por el que se alcanza la cosa deseada, y ello pertenece a la potencia motriz.

Por otra parte, para la perfección del conocimiento sensible -que le es suficiente al animal- se requieren cinco condiciones.

Primero, que el sentido reciba la especie de las cosas sensibles: lo cual es el acto del *sentido propio*.

Segundo, que discrimine los sensibles percibidos y distinga unos de otros: lo cual debe efectuarse por una potencia en la que desemboquen todos los sensibles y que se llama *sentido común*.

Tercero, que las especies de las cosas sensibles recibidas sean conservadas. En efecto, el animal tiene necesidad de aprehender las cosas sensibles, no solamente cuando están presentes, sino también cuando han desaparecido. Y esto necesariamente debe ser llevado a una potencia distinta, porque aun en las cosas corporales, uno es el principio que recibe y otro el que conserva, pues sucede que lo que es apto para recibir bien, sea impropio para conservar. Tal potencia se denomina *imaginación* o *fantasía*.

Cuarto, se requieren ciertas *intenciones* como lo dañino, lo útil y otras semejantes que el sentido no aprehende. El hombre llega a conocerlas investigando y comparando; el animal, al contrario, mediante cierto instinto natural: así, la oveja huye naturalmente del lobo por serle dañino. Así es que a este fin se ordena en los animales la *estimativa* natural, y en el hombre la facultad *cogitativa*, que recoge las intenciones particulares, lo que le vale la denominación de *razón particular* y de *intelecto pasivo*.

Quinto, es necesario que lo que primeramente fue aprehendido por los sentidos e interiormente conservado sea llamado de nuevo para una consideración actual. Esto depende de la facultad de la *memoria*, que en los animales produce su acto sin que haya investigación, mas en el hombre mediante investigación y estudio: por lo cual en el hombre no es sólo memoria sino *reminiscencia*. Ahora bien, era muy necesario que fuera ordenada a esta función una potencia distinta, puesto que los actos de las otras potencias sensibles se producen según un movimiento que va de las cosas al alma, mientras que el de la memoria se efectúa, a la inversa, según un movimiento que va del alma a las cosas. Pero movimientos diversos necesitan principios motores igualmente diversos, y los principios motores se llaman *potencias*.

Pero por el hecho de ser inmediatamente afectado por las cosas sensibles, el *sentido propio*, que es el primero en el orden de las potencias sensibles, debe ser distinguido, conforme a las diversas inmutaciones de las cosas sensibles, en diversas potencias. En efecto, dado que el sentido puede recibir las especies sensibles sin materia, será necesario comprender el grado y el orden de las inmutaciones causadas en el sentido por los sensibles comparándolas con las inmutaciones materiales. Hay ciertos sensibles cuyas especies, aun cuando sean recibidas inmaterialmente en el sentido, provocan sin embargo también una inmutación material en los animales que tienen sensación. Tal es el caso de las cualidades que aun en las cosas materiales son principios de transmutaciones: como el calor, el frío, la humedad, la sequedad, y otras semejantes. Como estos sensibles nos afectan también por una actividad de orden material, y como tal inmutación material se produce por contacto, es necesario que sean percibidos mediante contacto: de donde viene que la potencia sensible que los aprehende es llamada *tacto*.

Existen, además, ciertos sensibles que aunque no causen inmutación material, sin embargo su inmutación propia tiene una inmutación material aneja. Esto se produce de dos maneras. *Primero*, de suerte que la inmutación material aneja sea tanto por parte de la cosa sensible como por parte del sujeto que siente: y éste es el caso del *gusto*. Pues aunque, en efecto, el sabor no afecte al órgano del sentido haciéndolo gustoso, esta inmutación no se produce sin cierto cambio, tanto del objeto sápido como del órgano del gusto, bajo la forma de una humectación, sobre todo. *Segundo*, de suerte que la inmutación material aneja sea solamente por parte de la cosa sensible. Tal inmutación es, o según cierta descomposición y alteración del sensible, como ocurre con el *olfato*, o solamente por modo de mutación local, como ocurre con el *oído*. De ahí que el oído y el olfato, no teniendo ninguna inmutación material del sujeto sentiente, aunque haya una del lado del objeto sensible, no perciben por contacto, sino por un *medio* exterior. Mas el gusto, por requerir una inmutación material por parte del sentiente, no percibe sino por contacto.

Hay en fin otros sensibles que afectan el sentido sin que haya además una inmutación material, como la luz y el color, a los que se refiere la vista. Este sentido, en consecuencia, *es el más elevado de todos y el más universal*,

porque los sensibles por él percibidos son comunes a los cuerpos corruptibles y a los incorruptibles.

Y del mismo modo, la facultad apetitiva, que sigue a la aprehensión hecha por el sentido, es necesario que se divida en dos. Porque algo es apetecible o bien por ser deleitable y conveniente al sentido, y para esto está la facultad *concupiscible;* o bien porque por su medio se cuenta con la facultad de disfrutar lo deleitable al sentido. Y es lo que a veces sucede con aquello que causa tristeza al sentido, como cuando el animal, después de luchar, logra disfrutar lo propiamente deleitable, rechazando lo que se lo impide: y a esto se ordena la facultad *irascible.*

Y la facultad *motriz,* al ordenarse al movimiento, no se diversifica sino según los diversos movimientos, que o bien pertenecen a diversos animales, como los de los reptiles, los de las aves, los de aquellos que caminan, los de aquellos que se mueven de alguna otra forma, o también según las diversas partes de un animal, pues cada una de ellas posee movimientos propios.

De modo semejante, por sus grados las potencias intelectivas se distinguen en cognoscitivas y apetitivas.

Pero existe una facultad motriz que es común al sentido y al intelecto. Pues un mismo cuerpo puede ser movido por éstos con el mismo movimiento. El conocimiento intelectual requiere dos potencias: a saber, el intelecto agente y el intelecto posible, como se ha expuesto hasta aquí.

Así, pues, es manifiesto que son tres los *grados* de potencias en el alma: es decir, según el alma vegetativa, sensitiva y racional. Y son cinco los *géneros* de potencias: es decir, nutritiva, sensitiva, intelectiva, apetitiva y locomotriz, y de éstas cada una comprende a su vez más potencias, como se ha dicho.

1. A LO PRIMERO, por tanto, debe decirse que la máxima diferencia se establece entre los contrarios, pero dentro del *mismo* género. Mas a objetos de *diverso* género les corresponden diversas potencias, porque también el género está de algún modo en potencia. Y por ello los contrarios se refieren a una misma potencia.

2. A LO SEGUNDO debe decirse que aunque *sonido* y *color* son distintos accidentes, difieren esencialmente (*per se*) en cuanto a la inmutación pro-

ducida en el sentido[9], como se ha dicho; no así *hombre* y *piedra*, porque por ellos el sentido es inmutado del mismo modo. Y por ello *hombre* y *piedra* difieren accidentalmente (*per accidens*) en cuanto son percibidos, aunque difieran esencialmente (*per se*) en cuanto son sustancias. En efecto, nada impide que lo que difiere esencialmente con relación a un género, comparado con otro difiera accidentalmente; así como *blanco* y *negro* difieren esencialmente en el género de color, mas no en el género de sustancia.

3. A LO TERCERO debe decirse que una misma cosa pertenece a diversas potencias del alma no en cuanto a la misma razón de objeto, sino en cuanto a diversas.

4. A LO CUARTO debe decirse que cuanto más elevada es una potencia, tantas más cosas abarca, de ahí que tenga una razón más universal de objeto. Por eso, aquellas que tienen en común la razón de objeto de una potencia superior se distinguen en aspectos que son objeto de las potencias superiores.

5. A LO QUINTO debe decirse que los hábitos no son aquellas perfecciones de las potencias que hacen que las potencias sean tales; sino son perfecciones por las que las potencias se encuentran de *cierta manera* con respecto a las cosas en virtud de las cuales existen, esto es, con respecto a sus objetos. Por tanto las potencias no se distinguen por sus hábitos, sino por sus objetos; así como las cosas artificiales tampoco se distinguen por sus objetos, sino por sus fines.

6. A LO SEXTO debe decirse que las potencias no son por los órganos, sino al revés; y por eso, los órganos se distinguen más bien por sus objetos, y no al revés.

7. A LO SÉPTIMO debe decirse que el alma posee un fin principal, que el del alma humana es el bien inteligible. Mas tiene también otros fines ordenados a ese fin último, así como lo sensible está ordenado a lo inteligible. Y puesto que el alma se ordena hacia sus objetos mediante potencias, síguese que también la potencia sensitiva en el hombre existe por la potencia intelectiva, y también las demás. Así, pues, según la razón de fin, una potencia del alma es origen de otra, en relación con sus respectivos objetos.

---

[9] Es decir que la potencia sensitiva del color, la vista, es distinta de la del sonido, el oído.

De ahí que las potencias del alma se distinguen en su origen por los objetos a los que se ordenan tales potencias.

8. A LO OCTAVO debe decirse que aunque un accidente no pueda ser esencialmente (*per se*) sujeto de otro accidente, con todo el sujeto recibe un accidente a través de otro, así como el cuerpo recibe el color mediante la superficie[10]. Y así es como un accidente tiene su origen en el sujeto mediante otro accidente, y una potencia tiene su origen en la esencia del alma mediante otra potencia.

9. A LO NOVENO debe decirse que mediante una sola virtualidad el alma se extiende a más cosas que lo natural; como la vista aprehende todas las cosas visibles. Pero en virtud de su excelencia, el alma posee mucho más operaciones que la cosa inanimada; por lo que es necesario que tenga muchas potencias.

10. A LO DÉCIMO debe decirse que el orden entre las potencias del alma sigue al orden de sus objetos. Y este orden puede atender a dos aspectos: o bien según la perfección, y así el intelecto es anterior al sentido; o bien según la generación, y así el sentido es anterior al intelecto: porque en el caso de la generación, la disposición accidental se presenta antes que la forma sustancial.

11. A LO UNDÉCIMO debe decirse que el intelecto sin duda apetece naturalmente lo inteligible en tanto es inteligible: pues el intelecto apetece naturalmente pensar, y el sentido apetece naturalmente sentir. Sin embargo, la cosa sensible o inteligible no sólo es apetecida para sentir y pensar, sino también para otros fines, por esto además del sentido y del intelecto es necesario que exista una potencia apetitiva.

12. A LO DUODÉCIMO debe decirse que la voluntad está en la razón en cuanto sigue a la aprehensión de la razón; pero la operación de la voluntad pertenece al mismo *grado* de operación de las potencias del alma, pero no al mismo *género*. Y de modo semejante debe decirse del irascible y el concupiscible respecto del sentido.

13. A LO DECIMOTERCERO debe decirse que el intelecto y el apetito mueven como los que mandan que algo se mueva; pero es necesario que haya una potencia motriz que ejecute el movimiento, según la cual, por

---

[10] Para esto, la superficie sería accidente del color.

cierto, los miembros siguen al imperio del apetito, y del intelecto o del sentido.

14. A LO DECIMOCUARTO debe decirse que las potencias del alma vegetativa son fuerzas *naturales* porque no hacen sino lo que naturaleza hace en los cuerpos; pero son fuerzas del *alma* porque lo hacen de un modo más elevado, como se ha explicado anteriormente.

15. A LO DECIMOQUINTO debe decirse que la cosa natural inanimada recibe al mismo tiempo su especie y su debida cantidad, lo que no es posible tratándose de los seres vivos, en los que es necesario que antes de la generación sólo exista una pequeña cantidad, porque se generan de una semilla. Y por eso es necesario que además de la facultad generativa exista en ellos la facultad aumentativa, que conduce a la debida cantidad. Mas esto se produce cuando hay algo que se transforma en sustancia de crecimiento, y se añade a aquélla[11]. Y esta transformación se produce por el *calor*, al transformar lo que procede de un principio exterior, y al desenvolver lo que tiene un principio interior[12]. De ahí que, para conservar al individuo, para restaurar continuamente lo perdido, y para añadir lo que hace falta para la debida cantidad y lo necesario para la generación de semilla, era necesaria una facultad nutritiva distinta de la facultad aumentativa y generativa. Gracias a esto conserva al individuo.

16. A LO DECIMOSEXTO debe decirse que el sonido, el color y otros accidentes de este tipo se distinguen según el diverso modo en que inmutan el sentido, y no según el diverso género de los sensibles. Y por ello, las potencias sensitivas no se diversifican en razón de estos últimos.

17. A LO DECIMOSÉPTIMO debe decirse que los contrarios que son conocidos por el tacto no pertenecen a un género, tal como los diversos contrarios que pueden considerarse en relación con lo visible pertenecen al género del color; por eso dice el Filósofo en el libro II *Sobre el alma*[13] que el tacto no es un solo sentido sino varios. Pero todos éstos tienen en común que no conocen a partir de un medio extrínseco, y todos se llaman tacto, de

---

11 La primera cantidad.

12 El calor hace que por la digestión se asimile lo exterior y se despliegue internamente el sujeto que se alimenta.

13 Aristóteles, *De anima*, II, 11 (422b 17-33). Cfr. II, 7 (418a 13-14).

modo que hay un solo género de sentido dividido en varias especies. Sin embargo, podría decirse que absolutamente es un solo sentido; porque todos los contrarios que el tacto conoce son conocidos por sí mismos (*per se*). Son conocidos unos por otros y se reducen a un género, pero éste no tiene nombre; También el género próximo de lo caliente y lo frío carece de nombre.

18. A LO DECIMOCTAVO debe decirse que aunque las potencias del alma sean ciertas propiedades, por lo cual se dice que la memoria es la *pasión de un primer sensitivo*, no se excluye que la memoria sea una potencia distinta del sentido, aunque es manifiesta su ordenación al sentido.

19. A LO DECIMONOVENO debe decirse que el sentido recibe las especies sensibles en órganos corporales y conoce lo particular; mas el intelecto recibe las especies de las cosas sin que medie órgano corporal y conoce lo universal. Por ello, una diversidad de objetos crea diversidad de potencias en la parte sensitiva, pero no crea diversidad de potencias en la parte intelectiva. Pues recibir y conservar no es lo mismo en las cosas materiales, pero en las cosas inmateriales es lo mismo. De modo semejante, el sentido se diversifica según los diversos modos de inmutación, no así el intelecto.

20. A LO VIGÉSIMO debe decirse que el mismo objeto, es decir, lo inteligible en acto, se relaciona con el intelecto agente como lo producido por éste, y con el intelecto posible como lo que mueve a éste. Y así es evidente que la misma cosa no se relaciona por el mismo motivo con el intelecto agente y el posible.

ARTÍCULO 14

DE LA INMORTALIDAD DEL ALMA HUMANA[1]

Y PARECE QUE ES CORRUPTIBLE.

1. Pues se dice en *Eclesiastés* III, 19: *Una misma es la muerte del hombre y de los jumentos, e igual es la condición de ambos*. Pero cuando los jumentos mueren, muere el alma de ellos. Luego cuando el hombre muere su alma también se corrompe.

2. Lo corruptible e incorruptible difieren según su género, como se dice en el libro X de la *Metafísica*[2]. Pero el alma humana y el alma de los jumentos no difieren por su género, pues el hombre y los jumentos pertenecen al mismo género. Luego el alma del hombre y la de los jumentos no difieren en cuanto a su corruptibilidad e incorruptibilidad. Pero el alma de los jumentos es corruptible. Luego el alma humana no es incorruptible.

3. Dice el Damasceno en *De fide ortodoxa*[3], que la inmortalidad le viene al ángel de la gracia, y no de su naturaleza. Es así que el ángel no es inferior al alma. Luego el alma no es naturalmente inmortal.

4. El Filósofo demuestra en el libro VIII de su *Física*[4] que el primer motor es de una virtud infinita, porque mueve en un tiempo infinito. Por consi-

---

1 Cfr. *STh* I q75 a6; *In II Sent* d19 a1; *In IV Sent* d50 q1 a1; *CG* II 79ss.; *Quodl* 10 q3 a2; *ComTh* 84.

2 Aristóteles, *Metaphysica*, X, 10 (1058b 26-29).

3 San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, 3 (PG 94, 868).

4 Aristóteles, *Physica*, VIII, 10 (267b 24-26). Cfr. *Metaphysica*, XII, 7 (1073a 5-11).

guiente, si el alma tiene la virtud de permanecer en un tiempo infinito, se sigue que su virtud es infinita. Pero una virtud infinita no está en una esencia finita. Luego se sigue que la esencia del alma es infinita si es incorruptible. Pero esto es imposible, porque sólo la esencia divina es infinita. Luego el alma humana no es incorruptible.

5. *Pero, podríase replicar* que el alma humana es incorruptible, no por su esencia, sino por virtud divina. —*Pero, en cambio*: aquello que no le compete a alguna cosa por su esencia, no le es esencial. Es así que lo corruptible y lo incorruptible se predica esencialmente de cualquier cosa, como afirma el Filósofo en el libro X de la *Metafísica*[5]. Luego si el alma es incorruptible, es necesario que sea incorruptible por su esencia.

6. Todo lo que es, o bien es corruptible o incorruptible. Por consiguiente, si el alma humana según su naturaleza no es incorruptible, se sigue que según su naturaleza es corruptible.

7. Todo lo incorruptible tiene la virtud de ser siempre. Por consiguiente, si el alma humana es incorruptible, se sigue que tendría la virtud de ser siempre. Luego no tiene su ser después del no ser; lo que es contrario a la fe.

8. Dice Agustín en *La ciudad de Dios*[6], que así como Dios es vida del alma, así también el alma es vida del cuerpo. Pero la muerte es privación de la vida. Luego por la muerte, el alma es privada y despojada de la vida.

9. La forma sólo posee el ser en aquello en que está. Por consiguiente, si el alma es forma del cuerpo, no puede ser sino en el cuerpo. Luego perece una vez que el cuerpo es destruido.

10. *Pero, podríase replicar* que esto es verdad del alma según que es forma, no según su esencia. —*Pero, en cambio*: el alma no es forma del cuerpo accidentalmente (*per accidens*), de lo contrario, debido a que el alma constituye al hombre según que es forma del cuerpo, se seguiría que el hombre sería un ente accidentalmente. Pero lo que no le corresponde accidentalmente a algo, le corresponde según su esencia. Luego es forma según su esencia. Luego si según que es forma es corruptible, asimismo, según su esencia será corruptible.

---

5 Aristóteles, *Metaphysica*, X, 10 (1058b 36-1059a 10).

6 San Agustín, *De civitate Dei*, XIX, 26 (PL 41, 656).

11. Las cosas que le convienen a lo que es uno, se relacionan de tal modo con él que se corrompen al corromperse el uno[7]. Es así que alma y cuerpo le convienen a lo que es uno, a saber, al ser del hombre. Luego al corromperse el cuerpo se corrompe el alma.

12. El alma sensible y el alma racional son uno según la sustancia en el hombre. Es así que el alma sensible es corruptible. Luego también la racional.

13. La forma debe ser proporcionada a la materia. Es así que el alma humana está en el cuerpo como la forma en la materia. Por consiguiente, siendo el cuerpo corruptible, también el alma será corruptible.

14. Si el alma puede separarse del cuerpo, es necesario que ella ejecute alguna operación sin el cuerpo, por lo mismo que ninguna sustancia carece de operaciones. Pero el alma no puede ejecutar ninguna operación sin el cuerpo, ni siquiera la intelección, puesto que no hay intelección sin las imágenes, como dice el Filósofo en el libro III *Sobre el alma*[8]. Pero no hay imágenes sin el cuerpo. Luego el alma no puede separarse del cuerpo, sino que se corrompe al corromperse el cuerpo.

15. Si el alma humana fuese incorruptible, ello sería porque es inteligente. Pero parece que la intelección no le es conveniente, puesto que lo supremo de una naturaleza inferior imita de algún modo la acción de una naturaleza superior, sin llegar a ella. Así como los simios imitan de algún modo la operación del hombre, y sin embargo, no la alcanzan. Y de modo semejante, parece que siendo el hombre lo supremo en el orden de las cosas materiales, imita de algún modo la acción de las sustancias intelectuales separadas, que es la intelección, sin llegar a alcanzarla. Por consiguiente, parece que no hay ninguna necesidad de sostener que el alma del hombre es inmortal.

16. A la operación propia de una especie llegan, o todos, o muchos de los que pertenecen a esa especie. Pero muy pocos hombres llegan a ser inteligentes. Luego la intelección no es la operación propia del alma humana;

---

7 La relación entre el uno y aquello que le pertenece como propio, es análoga a la relación entre la corrupción del uno y aquello que se corrompe al corromperse el uno: aquello que está presente en el uno en cuanto uno, deja de formar parte del uno al corromperse éste.

8 Aristóteles, *De anima*, III, 7 (431a 16).

y de este modo, no es necesario que, por lo mismo que el alma humana es intelectual, sea incorruptible.

17. Dice el Filósofo en el libro I de la *Física*[9] que todo lo finito se destruye, siempre es algo que acaba. Es así que el bien natural del alma es un bien finito. Luego toda vez que por algún pecado disminuye el bien natural del alma humana, parece que finalmente desaparece, y así, el alma humana alguna vez se corrompe.

18. Al debilitarse el cuerpo se debilita el alma, como sucede tratándose de sus operaciones. Luego al corromperse el cuerpo también se corrompe el alma.

19. Todo lo que procede de la nada, retorna a la nada. Es así que el alma humana ha sido creada de la nada. Luego es susceptible de retornar a ella. Y de esto se sigue que el alma es corruptible.

20. Permaneciendo la causa permanece el efecto. Es así que el alma es causa de la vida del cuerpo. Luego si el alma permaneciese siempre, el cuerpo siempre viviría, lo cual está claro que es falso.

21. Todo lo que subsiste por sí mismo es una realidad concreta (*hoc aliquid*) colocada en un género o en una especie. Pero, siendo forma, el alma humana parece que no es una realidad concreta, ni pertenece a una especie o género como individuo o especie, pues el estar en un género o en una especie es algo que conviene al compuesto, no a la materia ni a la forma, a no ser por reducción. Luego el alma humana no subsiste por sí misma, y de este modo, al corromperse el cuerpo, no puede permanecer.

PERO EN CONTRA:

1. Está lo que se dice en *Sabiduría* II, 23: *Dios hizo al hombre imperecedero y lo hizo a imagen suya*. Por lo cual, puede aceptarse que el hombre es inextinguible, esto es, incorruptible, según que está hecho a imagen de Dios. Pero

---

9 Aristóteles, *Physica*, I, 4 (187b 25-26).

está hecho a imagen de Dios según el alma, como dice Agustín en *Sobre la Trinidad*[10]. Luego el alma humana es incorruptible.

2. Todo lo que se corrompe tiene contrarios o está compuesto de contrarios. Pero el alma humana está absolutamente despojada de contrariedad, puesto que aquellas cosas que son contrarias en sí mismas, en el alma no son contrarios. Pues las razones de los contrarios no son contrarias en el alma. Luego el alma humana es incorruptible.

3. Los cuerpos celestes se dice que son incorruptibles, puesto que no poseen materia susceptible de generación y corrupción. Pero el alma humana es completamente inmaterial; lo cual se manifiesta por el hecho de que recibe las especies de las cosas inmaterialmente. Luego el alma es incorruptible.

4. Dice el Filósofo en el libro II *Sobre el alma*[11], que el intelecto está separado de lo corruptible como lo perpetuo. Pero el intelecto es parte del alma, como él mismo lo dice. Luego el alma humana es incorruptible.

RESPUESTA. Debe decirse que es necesario que el alma humana sea absolutamente incorruptible. Para cuya evidencia debe considerarse que, lo que esencialmente (*per se*) se sigue de algo, no puede ser eliminado de él. Como del hombre no se suprime que es animal, ni de número el que es par o impar. Pero es evidente que lo que le compete a algo esencialmente, se sigue de una forma: pues cada cosa tiene el ser según su propia forma. Por tanto, el ser no puede separarse de ningún modo de la forma. Consiguientemente, las cosas compuestas de materia y forma se corrompen porque pierden la forma de la cual les viene el ser. Pero la forma misma no puede corromperse esencialmente (*per se*), sino que puede corromperse accidentalmente (*per accidens*) al corromperse el compuesto, en cuanto que le falta el ser del compuesto que existe por la forma; siempre y cuando la forma no sea *lo que tiene el ser en sí mismo* (*serhabiente*)[12], sino aquello por lo que tiene ser el compuesto.

---

[10] San Agustín, *De Trinitate*, X, 12 (PL 42, 984).

[11] Aristóteles, *De anima*, II, 2 (413b 24-27).

[12] El término «serhabiente» fue utilizado por el profesor D. Juan Cruz para traducir la expresión «habens esse». Así lo justificaba en su traducción del opúsculo, atribuido a Santo

Pero si existiese alguna forma que sea considerada como serhabiente, entonces es necesario que dicha forma sea incorruptible. Pues el ser se separa de lo serhabiente sólo por el hecho de que se separa la forma de él[13]. Luego si lo serhabiente es la forma misma, es imposible que el ser se separe de él[14]. Pero es evidente que el principio por el que el hombre entiende es la forma que tiene el ser en sí misma, y no sólo es aquello por lo que algo es. Pues entender, como demuestra el Filósofo en el libro III *Sobre el alma*[15], no es un acto alcanzado por un órgano corporal. No podría encontrarse un órgano corporal que fuese receptivo de todas las naturalezas sensibles, principalmente porque el recipiente debe estar despojado de la naturaleza que se recibe, al igual que la pupila carece del color. Todo órgano corporal tiene alguna naturaleza sensible. Pero el intelecto por el que entendemos es cognoscitivo de todas las naturalezas sensibles; luego es imposible que su operación, que es entender, sea ejecutada por algún órgano corporal. De aquí se ve claramente que el intelecto tiene una operación por sí, en que no se comunica con el cuerpo. Pero cada cosa opera según lo que es: pues las cosas que tienen el ser por sí, operan por sí. Pero las que no tienen el ser por sí, no ejecutan su operación por sí; pues el calor no calienta por sí, sino lo caliente. Por consiguiente, está claro de este modo, que el principio intelectivo por el que el hombre entiende, tiene un ser que se eleva por encima del cuerpo y no depende del cuerpo.

Además, es manifiesto que un principio intelectivo de este tipo, no es algo compuesto de materia y forma, puesto que las especies son recibidas

---

Tomás, titulado *Los cuatro opuestos*: "*Habiente*, como participio activo de haber, se encuentra con alguna frecuencia en los clásicos castellanos; por ejemplo, en el *Vocabulario de Moratín* se lee: «Viéndose él así, sin oficio ni beneficio, ni pariente ni *habiente*, ha cogido y se ha hecho poeta». Y lo que más nos interesa: dentro del lenguaje forense, «habiente» se usa en composición; respecto del nombre que es su complemento aparece unas veces pospuesto (derecho habiente) y otras antepuesto (habiente derecho); cuando se pospone es utilizado en una sola palabra: *derechohabiente*. El filósofo puede seguir aquí al jurista y castellanizar esa difícil e importante expresión de la metafísica tomista: *habens esse* = *serhabiente*. Me parece que al traducir *habens esse* simplemente por «lo que tiene ser» se difumina la connotación activa de tal tenencia". *Anuario Filosófico*, VII, 1974, 26.

13 Del ser.

14 De lo que tiene el ser, es decir, de la forma.

15 Aristóteles, *De anima*, III, 4 (429b 4).

en él de un modo completamente inmaterial. Lo cual se pone de manifiesto, por lo mismo que el intelecto trata de cosas universales que son objeto de consideración una vez operada la abstracción de la materia y de las condiciones materiales. Queda, por consiguiente, que el principio intelectivo por el que el hombre entiende es la forma serhabiente; de donde, es necesario que sea incorruptible. Y esto es lo que afirma también el Filósofo en el libro III *Sobre el alma*[16], de que *el intelecto es algo divino y perpetuo.*

Pero se ha mostrado en puntos anteriores que el principio intelectivo por el que el hombre entiende no es una sustancia separada, sino que es algo que inhiere formalmente en el hombre, y es el alma o parte de ella. De ahí que no queda sino afirmar, por lo dicho anteriormente, que el alma humana es incorruptible.

En realidad, todos los que colocaron al alma humana como algo que se corrompe, pasaron por alto aquello de lo que ya hemos hablado. Pues algunos que sostienen que el alma es cuerpo, no consideraron que ella era forma, sino algo compuesto de materia y forma. Por su parte, quienes sostienen que el intelecto no difiere del sentido, consideraron, por consecuencia, que no ejecuta su operación a no ser mediante un órgano corporal; y de este modo, no tiene un ser que se eleva por encima del cuerpo; de ahí que no sería una forma serhabiente. Pero otros consideraron que el intelecto, por el que el hombre entiende, es una sustancia separada. Todas estas opiniones que se han analizado más atrás, se ha mostrado que son falsas. Por lo cual, queda sólo aceptar que el alma humana es incorruptible.

Por otro lado, una señal de esto se obtiene de dos cosas. *En primer lugar*, sin duda, por parte del intelecto: puesto que, aun aquellas cosas que en sí mismas son corruptibles, en cuanto que son percibidas por el intelecto, son incorruptibles. Pues el intelecto aprehende las cosas en universal, por cuyo modo no les adviene la corrupción. *En segundo lugar*, por el apetito natural (*naturali appetitu*), que en ningún caso puede frustrarse[17]. Pues vemos que el apetito es perpetuo en los hombres. Y esto con justa razón: puesto que, siendo el ser mismo (*ipsum esse*) apetecible de suyo, es preciso que el ser

---

16 Aristóteles, *De anima*, III, 5 (430a 23).

17 Con esta última expresión se está indicando que «en ningún caso puede el apetito dejar de ordenarse naturalmente hacia su objeto»; pero no que «en ningún caso puede dejar de alcanzar aquello hacia lo que se ordena».

tomado absolutamente (*simpliciter*), y no en un aquí y en un ahora, sea apetecido por el sujeto inteligente que aprende el ser de modo absoluto (*simpliciter*) y en todo tiempo. Luego es claro que ese apetito no es inútil; por lo que el hombre, según su alma intelectiva, es incorruptible.

1. A LO PRIMERO, por tanto, debe decirse que Salomón, en *Eclesiastés*, III, 19, se dirige en una asamblea tanto a los sabios como a los necios; y las palabras citadas en la objeción se refieren a los necios. —También puede decirse que una misma es la muerte del hombre y de los jumentos, en cuanto a la corrupción del compuesto, puesto que tanto en un caso como en el otro se produce ésta por la separación del alma del cuerpo, aunque después de dicha separación el alma humana permanece, mas no permanece el alma de los jumentos.

2. A LO SEGUNDO debe decirse que si el alma humana y el alma de los jumentos fuesen colocadas en un género esencialmente (*per se*)[18], se seguiría que pertenecerían a géneros distintos, según la consideración natural de su género. Así, pues, es necesario que lo corruptible y lo incorruptible sean de géneros distintos, aunque puedan coincidir, por alguna razón, en algo común. Por lo que incluso pueden darse en un solo género según una consideración lógica. Ahora bien, el alma no está en un género como especie, sino como parte de una especie[19]. Ocurre que ambos compuestos son corruptibles: tanto aquél cuya parte es el alma humana, como aquél cuya parte es el alma de los jumentos; y por esto, nada prohibe que ellas existan en un solo género.

3. A LO TERCERO debe decirse que, según afirma Agustín[20], la verdadera inmortalidad es verdadera inmutabilidad. Mas la inmutabilidad según elección, es decir, aquélla según la cual no puede convertirse el bien en un mal, tanto el alma como el ángel la poseen por medio de la gracia.

---

18 Si existiese un género para uno y para otro tipo de alma.

19 En efecto: tratándose del hombre, la especie está dada por el compuesto cuerpo-alma. Luego, el alma es parte de la especie.

20 San Agustín, *De immortalitate animae*, I, 1, 1 (PL 32, 1021); 2, 2; 3, 3; 4, 5 (PL 32, 1022, 1023, 1024).

4. A LO CUARTO debe decirse que el ser se compara a la forma como aquello que se sigue esencialmente (*per se*) de ella; mas no se compara a ella como el efecto a la fuerza del agente, que es lo que ocurre, por ejemplo, entre el movimiento y la fuerza del motor. Por tanto, si bien lo que puede *mover* en un tiempo infinito exhibe así la infinita capacidad de ese agente, no obstante, lo que puede *ser* en un tiempo infinito no exhibe por ese solo hecho la infinitud de la forma por la que algo es. Como el que la dualidad siempre sea par tampoco demuestra su infinitud. Más bien, el que algo exista en un tiempo infinito manifiesta la infinita capacidad de aquello que es causa del ser.

5. A LO QUINTO debe decirse que lo corruptible y lo incorruptible son predicados esenciales, puesto que se siguen de la esencia como principio formal o material, mas no como principio activo, sino que el principio activo perpetuo de algunos es extrínseco.

6. Y por este motivo, está clara la solución A LO SEXTO

7. A LO SÉPTIMO debe decirse que el alma posee su virtud para ser siempre, pero esta virtud no siempre la tuvo; y por eso no es necesario que siempre haya existido, sino que en el futuro nunca acabe.

8. A LO OCTAVO debe decirse que el alma se dice forma del cuerpo en cuanto es causa de la vida, como la forma es principio del ser: pues *vivir para los vivientes es su ser*, como dice el Filósofo en el libro II *Sobre el alma*[21].

9. A LO NOVENO debe decirse que el alma es una forma de tal índole, que tiene el ser sin depender de aquello de lo cual es forma, lo cual se desprende de la operación de ella, como ya se ha dicho[22].

10. A LO DÉCIMO debe decirse que aunque el alma por su esencia es forma, no obstante, puede pertenecerle a ella algo por su tipo de forma, a saber, forma subsistente, que no le pertenece por ser forma. Así como el entender no le pertenece al hombre por ser animal, aun cuando el hombre sea animal según su esencia.

11. A LO UNDÉCIMO debe decirse que aunque alma y cuerpo le correspondan al ser único del hombre, no obstante, dicho ser existe en el

---

21 Aristóteles, *De anima*, II, 4 (415b 13).

22 Artículos 8-9.

cuerpo por el alma, a tal punto que el ser del alma humana comunica al cuerpo este ser suyo en el cual subsiste, tal como se ha mostrado en cuestiones anteriores; y por esto, una vez que es removido el cuerpo permanece el alma.

12. A LO DUODÉCIMO debe decirse que el alma sensible en las bestias es corruptible, pero en el hombre, por ser de la misma sustancia que el alma racional, es incorruptible.

13. A LO DECIMOTERCERO debe decirse que el cuerpo humano es una materia proporcionada al alma en cuanto a sus operaciones; pero la corrupción y otros defectos suceden por necesidad de la materia, como se ha mostrado más atrás[23]. También puede decirse que la corrupción le adviene al cuerpo por el pecado, y no a partir de la creación original de su naturaleza.

14. A LO DECIMOCUARTO debe decirse que eso que dice el Filósofo, de que no hay intelección sin imágenes, se entiende en cuanto a la situación de la vida presente, en que el hombre entiende a través de [los sentidos] del alma; pero la intelección del alma cuando esté separada será de otra manera.

15. A LO DECIMOQUINTO debe decirse que aunque el alma humana no alcance aquel modo de inteligir por el que las sustancias superiores entienden, no obstante, llega a entender de algún modo, y éste es suficiente para mostrar su incorruptibilidad.

16. A LO DECIMOSEXTO debe decirse que aunque pocos lleguen a entender perfectamente, no obstante, de algún modo todos llegan a entender. Pues es manifiesto que los primeros principios de la demostración son concepciones comunes del alma, que son conocidas por el intelecto.

17. A LO DECIMOSÉPTIMO debe decirse que el pecado destruye la gracia totalmente, mas no elimina nada de la esencia real. Con todo, suprime algo de la inclinación o disposición para la gracia, y en cuanto que cualquier pecado provoca una disposición contraria, se dice que desaparece algo del bien natural por el cual estábamos en aptitud para la gracia. Sin embargo, nunca desaparece todo el bien natural; puesto que siempre per-

---

[23] Art. 8.

manece la potencia bajo las disposiciones contrarias, aunque ésta se aleje más y más del acto[24].

18. A LO DECIMOCTAVO debe decirse que el alma no se debilita al debilitarse el cuerpo, ni siquiera el alma sensitiva, como se desprende de lo que afirma el Filósofo en el libro I *Sobre el alma*[25], que si un anciano recibe el ojo de un joven, verá ciertamente como un joven también. Por lo cual, es manifiesto que la debilidad de una operación no ocurre en virtud de la debilidad del alma, sino del órgano.

19. A LO DECIMONOVENO debe decirse que lo que procede de la nada puede retornar a la nada, si no es conservado por el que gobierna. Pero no se dice que algo es corruptible por esto, sino por tener en sí algún principio de corruptibilidad. Y de este modo, corruptible e incorruptible son predicados esenciales.

20. A LO VIGÉSIMO debe decirse que aunque el alma, que es causa de la vida, sea incorruptible, no obstante, el cuerpo, que recibe la vida del alma, es sujeto de cambio. Y por esto se aleja de la disposición que lo hace apto para recibir la vida; y así se presenta la corrupción del hombre.

21. A LO VIGESIMOPRIMERO debe decirse que aunque el alma pueda existir por sí misma, no obstante, no tiene la especie por sí misma, sino que es parte de la especie humana.

---

[24] Siempre permanece la potencia para el bien y la gracia, aunque el hombre se halle en acto de pecado.

[25] Aristóteles, *De anima*, I, 4 (408b 21-22).

ARTÍCULO 15

SI EL ALMA SEPARADA DEL CUERPO PUEDE ENTENDER[1]

Y PARECE QUE NO.

1. Pues ninguna operación del compuesto permanece en el alma separada. Pero entender es operación del compuesto: pues afirma el Filósofo en el libro I *Sobre el alma*[2], que decir que el alma entiende es semejante a decir que ella es quien teje o edifica. Luego el entender no permanece en el alma separada del cuerpo.

2. Dice el Filósofo en el libro III *Sobre el alma*[3] que el alma no entiende nada sin las imágenes. Pero las imágenes, estando en los órganos de los sentidos, no pueden estar en el alma separada. Luego el alma separada no entiende.

3. *Pero, podríase replicar* que el Filósofo se refiere al alma en cuanto unida al cuerpo, y no al alma separada. —*Pero, en cambio*: el alma separada no puede entender a no ser mediante la potencia intelectiva. Pero, como dice el Filósofo en el libro I *Sobre el alma*[4], el entender es una especie de fantasía,

---

1 Cfr. *STh* I q89 a1; I-II q67 a2; *In III Sent* dist.31 q2 a4; *In IV Sent* dist.1 q1 a1; *De ver* q19 a1; *CG* II 81; *Quodl* III q9 a1.

2 Aristóteles, *De anima*, I, 4 (408b 12-13).

3 Aristóteles, *De anima*, III, 7 (431a 16).

4 Aristóteles, *De anima*, I, 4 (403a 8-9).

o no existe sin la fantasía. Mas la fantasía no existe sin el cuerpo. Luego tampoco el entender. Luego el alma separada no entiende.

4. Dice el Filósofo en el libro III *Sobre el alma*[5] que así como se relaciona el intelecto con las imágenes, así también se relaciona la vista con los colores. Pero la vista no puede ver sin los colores. Luego tampoco el intelecto entiende sin las imágenes, y por consiguiente, sin el cuerpo.

5. Dice el Filósofo en el libro I *Sobre el alma*[6] que el intelecto cesa su actividad al corromperse algo del interior, como el corazón o el calor natural; mas esto sucede con la muerte, por consiguiente el alma separada del cuerpo no puede entender.

6. *Pero, podríase replicar* que el alma separada del cuerpo entiende efectivamente, mas no del modo en el que ahora entendemos abstrayendo de las imágenes. —*Pero, en cambio*: la forma se une a la materia, no en virtud de la materia, sino en virtud de la forma, porque la forma es fin y perfección de la materia. Mas la forma se une a la materia como complemento de su operación, por lo que la forma exige una materia de tal índole que propicie que la operación de la forma pueda ser cumplida, al igual que la forma de la sierra requiere del hierro como materia para ejecutar la operación de cortar. Ahora bien, el alma es forma del cuerpo. Luego el alma se une a tal cuerpo para que éste pueda servirle como complemento de su propia operación. Mas su operación propia es entender. Luego si el alma pudiese entender sin necesidad del cuerpo, de nada serviría que se uniera al cuerpo.

7. Si el alma separada puede entender, entiende más perfectamente sin el cuerpo que unida al cuerpo. Pues los que no necesitan de imágenes para entender, es decir las sustancias separadas, entienden más perfectamente que nosotros lo que entendemos por medio de imágenes. Mas entender es bueno para el alma; pues lo que perfecciona a cualquier sustancia es su operación propia. Luego si el alma sin su cuerpo puede entender sin necesidad de imágenes, sería nocivo a ella unirse a su cuerpo; y así no sería natural a ella.

---

5 Aristóteles, *De anima*, III, 7 (431a 14-15).

6 Aristóteles, *De anima*, I, 4 (408b 24-25).

8. Las potencias se diversifican por sus objetos. Pero los objetos del alma intelectiva son las imágenes, como se dice en el libro III *Sobre el alma*[7]. Por consiguiente, si el alma separada del cuerpo entiende sin imágenes, es necesario que tenga otras potencias; lo cual es imposible, dado que las potencias son naturales al alma, e inhieren en ella inseparablemente.

9. Si el alma separada entiende, es necesario que entienda mediante alguna potencia. Mas en el alma, las potencias intelectivas no son sino dos, a saber, el intelecto agente y el intelecto posible. Mas con ninguno de estos puede entender el alma separada, pues la operación de ambos intelectos necesita de las imágenes. En efecto, el intelecto agente hace que las imágenes sean inteligibles en acto, y el intelecto posible recibe las especies inteligibles abstraídas de las imágenes. Luego parece que el alma separada no puede entender de ningún modo.

10. A una cosa corresponde una sola operación propia, como también a un perfectible corresponde una sola perfección. Luego si la operación propia del alma es entender a partir de las imágenes, entonces su operación, es decir, entender, no puede realizarla sin imágenes; y así, separada del cuerpo no entiende.

11. Si el alma separada entiende, es necesario que entienda de alguna manera; porque el entender acontece por la asimilación de la cosa entendida en el sujeto que entiende. Mas no puede decirse que el alma separada entienda por su propia esencia, pues ello es sólo propio de Dios. En efecto, dado que la esencia es en Él infinita, al contener en sí toda perfección, es la semejanza de todas las cosas. Por otro lado, tampoco entiende por la esencia de la cosa entendida, pues entonces sólo entendería aquellas cosas que por su propia esencia están en el alma. Ni tampoco puede entender por ciertas especies: ni por las especies innatas o creadas junto con el alma, pues con ello parece volverse a la opinión de Platón[8], quien supuso que todos los conocimientos han sido naturalmente puestos en nosotros.

12. De nada serviría que existiesen especies innatas en el alma, si ésta no pudiese entender mediante ellas mientras está en el cuerpo. Pero precisa-

---

7 Aristóteles, *De anima*, III, 7 (431a 15); 8 (432a 8-9).

8 Platón, *Phaedo*, 75 C-D.

mente las especies inteligibles a ninguna otra cosa parecen ordenarse sino a que mediante ellas se entienda[9].

13. *Pero, podríase replicar* que el alma, en sí misma considerada, puede entender mediante especies innatas, pero el cuerpo le impide que pueda entender por medio de ellas. —*Pero, en cambio*: cuanto más perfecta es la naturaleza de algo, con mayor perfección opera. Pero el alma unida a su cuerpo posee una naturaleza más perfecta que cuando está separada del cuerpo; al igual que la parte es más perfecta existiendo en su todo. Por consiguiente, si el alma separada del cuerpo puede entender mediante especies innatas, unida a su cuerpo puede entender con más razón por medio de ellas.

14. Nada que sea natural a alguna cosa puede estar impedido totalmente por algo que pertenece a la naturaleza. Por tanto, si las especies inteligibles han sido puestas naturalmente en el alma, y pertenece a la naturaleza de ésta unirse al cuerpo, por ser forma de éste, entonces el alma no está impedida, por su unión con el cuerpo, a que pueda entender por medio de aquéllas; sino más bien tenemos experiencia de lo contrario[10].

15. Tampoco puede decirse, como parece, que el alma separada entienda por las especies adquiridas previamente con el cuerpo. Pues muchas son las almas humanas que permanecerán separadas del cuerpo sin haber adquirido especie alguna, como sucede con las almas de los niños, y principalmente las de aquellos que murieron en el vientre de sus madres. Por consiguiente, si las almas separadas no pudieran entender sino mediante las especies adquiridas aún en vida, seguiríase que no todas las almas separadas entenderían[11].

16. Si el alma separada sólo entendiera mediante las especies adquiridas en vida, parece seguirse que no entenderá sino sólo aquello que entendió en vida mientras estuvo unida al cuerpo. Mas ello no parece ser verdadero: pues el alma separada entiende muchas cosas sobre los premios y castigos,

---

9 Por tanto, el alma entiende mediante especies inteligibles en tanto está unida al cuerpo.

10 Es decir, que el alma puede entender por medio de especies inteligibles estando unida a su cuerpo.

11 Y por tanto, las almas de los niños que no nacieron no conocerían a Dios, ni entenderían nada.

que en esta vida no entiende. Luego el alma separada no entenderá sólo mediante las especies adquiridas en vida.

17. El intelecto pasa al acto por la especie inteligible existente en él. Pero el intelecto que existe en acto, entiende en acto. Luego el intelecto en acto entiende todo aquello cuyas especies inteligibles están en acto en él mismo. Por consiguiente, parece que las especies inteligibles no se conservan en el intelecto una vez que deja de entender en acto, y así, no permanecen en el alma después de la separación, para que pueda entender mediante ellas.

18. Los hábitos adquiridos generan actos semejantes a los actos por los que fueron adquiridos, como se desprende de lo que dice el Filósofo en el libro II de la *Ética*[12]; pues el hombre se hace constructor, construyendo, y el que se ha hecho constructor, puede a su vez construir. Pero el intelecto *adquiere* las especies inteligibles volviéndose hacia las imágenes. Luego nunca podrá entender mediante aquéllas a no ser volviéndose hacia las imágenes. Por consiguiente, separada del cuerpo no podrá entender mediante las especies adquiridas.

19. Tampoco podría decirse que entienda mediante las especies infundidas por alguna sustancia superior. Porque todo lo que es receptivo posee un agente propio del cual recibe todo naturalmente. Y el intelecto humano recibe naturalmente de los sentidos. Por consiguiente, no recibe de las sustancias superiores.

20. Para que algo sea naturalmente causado por un agente inferior, no basta la sola acción de un agente superior. Así como los animales que naturalmente son generados del semen, no se tienen generados por la sola acción del sol. Es así que el alma humana recibe naturalmente las especies de los sensibles. Luego no basta para que adquiera las especies inteligibles el solo influjo de las sustancias superiores.

21. El agente debe ser proporcional al paciente, y el que infunde algo al que lo recibe. Pero la inteligencia de las sustancias superiores no es proporcional al intelecto humano, dado que poseen un conocimiento más universal e incomprensible para nosotros. Por consiguiente, el alma separada no puede entender por medio de especies infundidas por las sustancias superiores; y así no queda otro modo por el que pueda entender.

---

12 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, II, 1 (1103a 26-1103b 2).

PERO EN CONTRA:

1. Entender es la propia y más importante operación del alma humana. Por consiguiente, si el alma no pudiese entender sin el cuerpo, el alma no tendrá ninguna otra operación propia. Y si no tiene ninguna operación propia, es imposible que el alma exista separada. Pero suponemos que el alma existe separada. Luego es necesario establecer que entiende.

2. Se lee en las Escrituras que los resucitados tuvieron después el mismo conocimiento que antes. Luego el conocimiento de aquello que el hombre sabe en este mundo, no desaparece después de la muerte. Luego el alma puede entender mediante las especies adquiridas antes.

3. En las cosas superiores se halla la semejanza de las inferiores; de ahí que los matemáticos presagian el futuro buscando en los cuerpos celestes semejanzas de lo que sucede en esta vida. Pero en la naturaleza, el alma es superior a todas las cosas corporales. Luego en el alma está la semejanza de todas las cosas corporales de un modo inteligible, dado que es una sustancia intelectiva. Luego se ve que por su naturaleza puede entender todas las cosas corporales, aun cuando estuviese separada.

RESPUESTA. La dificultad de esta cuestión radica en que nuestra alma, en su estado presente, tiene necesidad de cosas sensibles para entender; así es que según las diversas razones de esta necesidad, es necesario juzgar de diversas maneras sobre la verdad de esta cuestión.

En efecto, algunos filósofos, los platónicos[13], supusieron que los sentidos son necesarios al alma para entender; pero no esencialmente (*per se*), como si el conocimiento fuese causado en nosotros por los sentidos, sino accidentalmente (*per accidens*): es decir, en cuanto que por los sentidos nuestra alma se halla excitada de alguna manera a *acordarse* de lo que había conocido anteriormente, de lo cual tiene ella un conocimiento naturalmente infundido. Para comprender esto, es menester saber que Platón[14] admitía que las especies de las cosas subsistían separadamente y eran inteligibles en acto; y les dio el nombre de *ideas*, afirmando que es por su parti-

---

13 Teoría de Platón.

14 Platón, *Phaedo*, 73C-77A; *Timaeus*, 52A-53C.

cipación, y de cierta manera por su influjo, por lo que nuestra alma es sabia e inteligente. Antes de que haya sido unida a un cuerpo, el alma podía libremente usar de ese conocimiento; pero por la unión con el cuerpo el alma se hallaba a tal punto entorpecida, y en cierto modo absorta, que parecía no tener memoria de las cosas que antes había sabido, y de las que tenía un conocimiento *connatural*. Pero se hallaba en cierta manera *excitada* por los sentidos para entrar de nuevo en sí misma y recordar lo que había conocido anteriormente, de lo cual tenía un conocimiento innato. Y aun a veces nos sucede que al considerar ciertos objetos sensibles, nos acordamos claramente de ciertas cosas, de las que parecía que ya nos habíamos olvidado.

Tal concepción del conocimiento y de los sensibles está de acuerdo con lo que dijo de la generación de las cosas naturales. En efecto, Platón afirmaba que las formas de las cosas naturales, gracias a las cuales cada individuo está situado en una especie, provienen por participación de las ideas mencionadas, de suerte que los agentes de grado inferior no tendrían nada más que disponer la materia para participar de las especies separadas.

Si se está de acuerdo con esta manera de ver, nuestra cuestión es fácil, y está resuelta. En efecto, en esta hipótesis, para entender no tiene el alma necesidad de sensibles según su propia naturaleza, sino de manera accidental, lo cual deja evidentemente de tener lugar cuando es separada del cuerpo. Entonces, en efecto, al desaparecer la pesadez del cuerpo, el alma no tiene necesidad de *excitante*, sino que ella misma estará por sí sola como en estado de vigilia y expedita para comprender todas las cosas.

Pero si se adopta esta opinión, no parece que pueda asignarse un motivo razonable para que el alma se una al cuerpo. Esto, en efecto, no puede ser a causa del alma, ya que ésta, cuando no está unida a un cuerpo, puede ejercer de manera perfecta su operación propia, y por el hecho de su unión con el cuerpo se halla impedida esa operación. De manera semejante, es imposible admitir que eso sea a causa del cuerpo, ya que el alma no existe por razón del cuerpo, sino que más bien el cuerpo existe por razón del alma, por ser ésta más noble que el cuerpo. No parece, pues, conveniente que, por ennoblecer al cuerpo sufra detrimento el alma en su operación propia. Además, según parece, de esta opinión resulta que la unión del alma y el cuerpo no es natural: ciertamente, lo que es natural a una cosa no impide su operación propia. Por lo tanto, si la unión del cuerpo paraliza la

actividad intelectual del alma, no será natural al alma estar unida a un cuerpo, sino contra su naturaleza. Y así el hombre, que está constituido por la unión del alma al cuerpo, no sería algo natural, lo cual parece absurdo. Asimismo, la experiencia manifiesta que el conocimiento no resulta en nosotros de la participación de ideas separadas, sino que proviene de las cosas sensibles, pues aquel a quien le hace falta uno de sus sentidos carece igualmente del conocimiento de los sensibles que se aprehenden con ese sentido, por lo cual el ciego de nacimiento no puede saber nada acerca de colores.

Según otra opinión[15], los sentidos sirven al alma humana para entender, no accidentalmente, como lo quiere la doctrina precedente, sino esencialmente (*per se*): sin embargo, no de suerte que se reciba el conocimiento desde las cosas sensibles, sino en cuanto el sentido dispone al alma a adquirir por otra parte su saber. Tal es la opinión de Avicena[16]. En efecto, él sostiene que existe cierta sustancia separada, que denomina *intelecto o inteligencia agente*, y que de ella fluyen hacia nuestro intelecto las especies inteligibles por las que entendemos. Y que por la operación de la parte sensitiva [del alma], a saber, la imaginación y otras potencias sensibles, se prepara nuestro intelecto para volverse hacia la inteligencia agente, y para recibir de ella misma el influjo de las especies inteligibles. Y esto aún concuerda con lo que dijo de la generación de las cosas naturales. En efecto, [Avicena] supone que todas las formas sustanciales fluyen de la inteligencia agente, y que los agentes naturales no hacen nada más que disponer la materia para recibir las formas de esa inteligencia.

En esta hipótesis, parece que esta cuestión no presenta sino una pequeña dificultad. En efecto, si los sentidos no son necesarios para entender sino en cuanto disponen a recibir de la inteligencia agente las especies, orientando nuestra alma hacia esa inteligencia, entonces, una vez separada del cuerpo nuestra alma, por sí misma se volverá hacia la inteligencia agente, y recibirá de ella las especies inteligibles. Porque en ese momento los sentidos ya no le serán necesarios para entender: como el navío, del que se tiene necesidad para pasar el mar, deja de serle necesario al que ya efectuó la travesía.

---

15 Teoría de Avicena.

16 Avicena, *De anima*, V, cap. 6, fol. 25 ^{vb} ss.; según la ed. Venetiis, 1508.

Pero de esta opinión parece desprenderse que el hombre adquiere inmediatamente todo conocimiento: tanto el conocimiento de lo que percibe por el sentido, como el de otras cosas. En efecto, si entendemos por las especies que fluyen en nosotros de la inteligencia agente, y si para recibir este influjo no se requiere nada más que la conversión de nuestra alma hacia dicha inteligencia, una vez cumplida esta conversión, nuestra alma podrá recibir el influjo de cualesquiera especies inteligibles. No se puede sostener que se puede volver hacia una cosa pero no hacia otra. Y así el ciego de nacimiento imaginando los sonidos podrá adquirir el conocimiento de los colores, o de cualesquiera otros objetos sensibles. Lo cual es evidentemente falso.

Además, es manifiesto que las potencias sensibles nos son necesarias para entender, no sólo para la adquisición del conocimiento, sino también para el uso del conocimiento ya adquirido. En efecto, aunque Avicena diga lo contrario, no podemos considerar ni siquiera aquello cuyo conocimiento tenemos, sino volviéndonos hacia las imágenes. De ahí viene que si los órganos de las potencias sensibles, por las que se conservan y aprehenden las imágenes, son lesionados, queda impedida la actividad del alma aun con respecto a los objetos cuyo conocimiento ya posee. Es claro, también, que en las revelaciones divinas que se producen en nosotros por la influencia de las sustancias superiores, tenemos necesidad de imágenes. Por lo cual afirma Dionisio en su *Jerarquía Celeste*[17] que *es imposible que a nuestros ojos brille el rayo de la luz divina si no es velada por la variedad de los sagrados velos*. Lo cual no ocurriría si las imágenes sólo nos fuesen necesarias para volvernos hacia las sustancias superiores.

Es pues necesario sostener otra tesis[18] y decir que las potencias sensibles son necesarias a nuestra alma para la intelección: no de manera accidental (como *excitantes*, según lo pretendía Platón), ni simplemente como dispositivos (según el decir de Avicena), sino en cuanto presentan al alma intelectiva su objeto propio, como dice Aristóteles en el libro III *Sobre el alma*[19]: *las imágenes son al alma intelectiva, lo que los objetos sensibles son a los sentidos*. Pero, así como los colores no son visibles en acto sino por la luz, las imáge-

---

17 Pseudo-Dionisio, *De coelesti hierarchia*, I, 2 (PG 3, 122).

18 Teoría de Aristóteles.

19 Aristóteles, *De anima*, III, 7 (431a 14-15).

nes no son inteligibles en acto sino por el intelecto agente. Y esto está de acuerdo con lo que hemos establecido tocante a la generación de las cosas naturales. En efecto, así como hemos afirmado que los agentes superiores causan las formas naturales por medio de agentes naturales, así reconocemos que el intelecto agente causa el conocimiento en nuestro intelecto posible por las imágenes que hace inteligibles en acto. Nada importa ahora, a nuestro propósito, que el intelecto agente sea, como algunos dicen, una sustancia separada, o que sea una luz de la que nuestra alma participaría a la manera de las sustancias superiores.

Pero en esta tesis es más difícil vislumbrar cómo el alma separada puede entender. Porque ya no habrá entonces imágenes, teniendo éstas necesidad, para ser conocidas y conservadas, de órganos corporales: y si se suprimen las imágenes, parece que el alma no puede ya entender, así como si se suprimen los colores, la vista no puede ver.

Para suprimir esta dificultad[20], es necesario considerar que nuestra alma, ocupando en la jerarquía de las sustancias intelectuales el grado ínfimo, participa en la más baja y débil medida de la luz o naturaleza intelectual. En efecto, en el primero de los *inteligentes*, es decir, en Dios, la naturaleza intelectual es tan poderosa que por una sola forma inteligible, a saber, por su esencia, lo entiende todo. Mas las inteligencias inferiores, entienden mediante múltiples especies. Y cuanto más elevada es una de ellas, menos formas [inteligibles] tiene, pero más potente es su capacidad para aprehender con esas pocas formas todas las cosas. Pero si ocurriese que una sustancia intelectual inferior tuviese formas tan universales como una superior, su saber, por no poseer tan grande potencia intelectual, permanecería incompleto, ya que no conocería las cosas sino de manera universal y sería incapaz de hacer descender su conocimiento, desde ese pequeño número de formas, hasta los singulares.

Así es que si el alma humana, que está en el grado ínfimo, recibiera formas adaptadas en abstracción y universalidad a las sustancias separadas, por tener la mínima virtud intelectual tendría el conocimiento más imperfecto, puesto que conocería las cosas de manera general y confusa. Y por eso, a fin de que su conocimiento sea perfecto y distinto según cada cosa singular, conviene que tome de las cosas singulares el conocimiento

---

20 Aquí habla Tomás de Aquino a título propio, y deja de hacer paráfrasis.

verdadero. Pero es necesaria la luz del intelecto agente para que esas cosas sean recibidas en el alma según un modo de existencia más elevado que en la materia. Así es que para la perfección de la operación intelectual fue necesario que el alma se uniese a un cuerpo.

Sin embargo, es indudable que los movimientos corporales y la aplicación de los sentidos son para el alma un obstáculo para recibir el influjo de las sustancias separadas, de lo cual resulta que en los que duermen y en los que están enajenados de sus sentidos se producen revelaciones que no se dan en los que utilizan sus sentidos. Así es que cuando el alma esté totalmente separada del cuerpo, más plenamente podrá percibir el influjo de las sustancias superiores, en cuanto le será posible, por ese influjo, entender sin imagen, cosa de la que actualmente es incapaz. Sin embargo, ese influjo no causará un conocimiento tan perfecto y preciso con relación a los singulares como el conocimiento que actualmente adquirimos por los sentidos; excepción hecha, sin embargo, para las almas que, además de ese influjo natural, recibirán otro de carácter sobrenatural, para conocer todas las cosas en plenitud y ver a Dios mismo. Las almas separadas tendrán además el conocimiento preciso de las cosas que en vida conocieron, cuyas especies inteligibles se conservarán en ellas.

1. A LO PRIMERO, por tanto, debe decirse que dichas palabras citadas por Aristóteles no corresponden a su propia opinión, sino a la de aquellos que decían que entender es movimiento, como se desprende de lo que en ese mismo lugar se dice antes.

2. A LO SEGUNDO debe decirse que el Filósofo se refiere a la operación intelectual del alma, en cuanto unida al cuerpo: en este sentido no entiende sin imágenes.

3. A LO TERCERO debe decirse que en esta vida, en que el alma está unida al cuerpo, ella no adquiere las sustancias superiores las especies inteligibles, sino sólo la luz intelectual. Por ello, requiere de las imágenes como objetos de los que toma las especies inteligibles. Pero después de la separación participará de un conocimiento más vasto, además del de las especies inteligibles; por lo que no tendrá necesidad de los objetos exteriores.

4. Y así es como debe responderse también A LO CUARTO.

5. A LO QUINTO debe decirse que el Filósofo se está refiriendo a la opinión de algunos que suponían que el intelecto tenía su propio órgano corporal, como los sentidos; así se desprende de lo que ahí mismo se dice antes. Pues supuesto eso, el alma separada no podría entender completamente. También puede decirse que está hablando de la intelección según el modo en que entendemos dentro del estado presente.

6. A LO SEXTO debe decirse que el alma se une a su cuerpo en razón de su operación, o sea entender, no porque sin el cuerpo no podría entender de ningún modo, sino porque de acuerdo a su orden natural no entendería perfectamente sin el cuerpo, como se ha expuesto [en la respuesta].

7. Y de aquí se desprende la respuesta A LO SÉPTIMO.

8. A LO OCTAVO debe decirse que las imágenes no son objeto del intelecto a no ser en cuanto se hacen inteligibles en acto por medio de la luz del intelecto agente. De ahí que cualesquiera especies inteligibles en acto que sean recibidas en el intelecto, vengan de donde vinieren, no tendrán otra razón formal de objeto, conforme a la cual los objetos diversifican a las potencias.

9. A LO NOVENO debe decirse que la operación del intelecto agente y la del posible versan sobre las imágenes cuando el alma aún está unida al cuerpo. Pero cuando el alma esté separada del cuerpo, mediante su intelecto posible recibirá las especies provenientes de las sustancias superiores, y mediante el intelecto agente gozará de la capacidad de entender[21].

10. A LO DÉCIMO debe decirse que la operación propia del alma es entender los inteligibles en acto. Y no se diversifica la especie de operación intelectual por el hecho de que los inteligibles en acto sean tomados de las imágenes o de otra parte.

11. A LO UNDÉCIMO debe decirse que el alma separada no entiende la cosa por medio de su propia esencia, ni mediante la esencia de las cosas entendidas, sino mediante las especies infundidas por las sustancias sepa-

---

21 Y ya que es propio del intelecto agente abstraer lo inteligible de los fantasmas, según Santo Tomás, ¿no podrá él mismo tener otra actividad en la vida del alma separada (esto es, después de morir)? Para esta cuestión, véase: Ezequiel Téllez, "Inmortalidad e intelección según Tomás de Aquino", en *Tópicos*, N° 11 (1996), 77-100.

radas en el mismo estado de separación; y no desde que empezó a existir, como los platónicos supusieron.

12. De aquí se desprende también la solución A LO DUODÉCIMO.

13. A LO DECIMOTERCERO debe decirse que cuando el alma está unida al cuerpo, si tuviera especies innatas podría entender mediante ellas, tal como entiende mediante las especies adquiridas. Pero aunque sea más perfecta en su propia naturaleza, sin embargo, debido a sus movimientos corpóreos y a sus ocupaciones sensibles está impedida así de poder unirse libremente a las sustancias superiores para recibir el influjo de ellas, como sucede después de la separación.

14. A LO DECIMOCUARTO debe decirse que no es natural al alma entender mediante especies infundidas estando unida aún al cuerpo, sino sólo después de que está separada, como se ha dicho.

15. A LO DECIMOQUINTO debe decirse que las almas separadas también podrán entender mediante las especies adquiridas con su cuerpo en esta vida, pero no sólo mediante ellas, sino también mediante las especies infundidas, como se ha dicho.

16. Y de aquí se desprende la solución A LO DECIMOSEXTO.

17. A LO DECIMOSÉPTIMO debe decirse que las especies inteligibles, algunas veces están en el intelecto posible sólo en potencia, y entonces el hombre es potencialmente inteligente, teniendo necesidad de algo que las pase al acto, ya sea por la *enseñanza* o por *invención*[22]. Mas otras veces están en el intelecto en acto perfecto, y entonces entiende en acto. Pero otras veces están en el intelecto de una manera intermedia entre la potencia y el acto, es decir, como hábitos, y entonces puede entender en acto cuando así lo quiere. Es de este modo como las especies inteligibles adquiridas están en el intelecto posible cuando no está entendiendo en acto.

18. A LO DECIMOCTAVO debe decirse que, como ya se ha indicado, la operación intelectual no cambia de especie porque el inteligible en acto, que es el objeto del intelecto, provenga de las imágenes o tenga otro origen. Pues la operación de una potencia recibe su distinción y especie del objeto, pero según la razón formal de éste, y no según lo material que hay en él.

---

22 "Cuando la razón natural llega por sí misma al conocimiento de lo desconocido". Así la define Santo Tomás en *De ver* qXI a1 *corpus*.

Pues bien, aun cuando por las especies inteligibles conservadas en el intelecto, pero previamente recibidas de las imágenes, entiende el alma separada sin convertirse hacia las imágenes, no pertenecerán a distintas especies tanto la operación que es causada por las especies adquiridas, como aquella por la que son adquiridas las especies.

19. A LO DECIMONOVENO debe decirse que al intelecto posible no le es natural recibir [sus especies] de las imágenes a no ser que las imágenes se hayan hecho en acto por la luz del intelecto agente, la cual consiste en participar de la luz de las sustancias superiores. Y por ello, no se descarta que pueda recibir algo de las sustancias superiores.

20. A LO VIGÉSIMO debe decirse que el conocimiento es causado naturalmente en el alma por las imágenes en el estado por el que está unida al cuerpo; en ese estado no puede ser causado [el conocimiento] por los agentes superiores exclusivamente. Mas esto podrá suceder cuando el alma esté separada del cuerpo.

21. A LO VIGESIMOPRIMERO debe decirse que, por el hecho de que el conocimiento que poseen las sustancias separadas no sea proporcional a nuestra alma, no se sigue que ninguna inteligencia pueda recibir influjo de ellas, sino sólo que no puede recibir un conocimiento perfecto y distinto.

ARTÍCULO 16

SI EL ALMA UNIDA AL CUERPO PUEDE CONOCER LAS SUSTANCIAS SEPARADAS[1]

Y PARECE QUE ASÍ ES.

1. En efecto, ninguna forma está impedida de alcanzar su fin por la materia a la cual se une naturalmente. Pues el fin del alma intelectiva parece ser la intelección de las sustancias separadas, que son inteligibles en grado sumo. En realidad, el fin de cada cosa consiste en alcanzar la perfección de su propia operación. Luego el alma humana no está impedida de conocer las sustancias separadas por el hecho de unirse a un cuerpo de tal índole, que es su propia materia.

2. El fin del hombre es la felicidad. Mas la felicidad última, según afirma el Filósofo en el libro X de la *Ética*[2], consiste en la operación de una potencia altísima, es decir el intelecto, respecto del objeto más noble, que no parece ser sino una sustancia separada. Luego el fin último del hombre es conocer las sustancias separadas. Pero no sería congruente con esto el hecho de que el hombre quedara privado totalmente de alcanzar su fin: pues así sería vano[3]. Luego el hombre puede conocer las sustancias separadas.

---

1 Cfr. *STh* I q88 a1; *CG* II 6; III 42-46; *De Ver* qX a2; qXVIII a5 ad7m 8m; *In De Trin* q6, a3; *In Met* II lect.1.

2 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, X, 7 (1177a 11-18).

3 Es decir, vano sería que el hombre pusiese su felicidad en algo a lo cual no puede llegar.

Pero es de razón humana que el alma está unida al cuerpo. Luego el alma unida al cuerpo puede conocer las sustancias separadas.

3. Toda generación llega a algún término, pues *nada se mueve infinitamente*. Es así que hay una cierta generación del intelecto, que se produce en la medida que es conducido de la potencia al acto; es decir, en la medida que se pone en acto conociendo. Luego esto no procede infinitamente, sino que alguna vez llega a cierto término, es decir, cuando está totalmente en acto. Lo que no puede ser, a no ser que conozca todos los inteligibles, entre los cuales se hallan principalmente las sustancias separadas. Luego el intelecto humano puede llegar a conocer las sustancias separadas.

4. Parece que es más difícil separar las cosas que no están separadas y conocerlas, que conocer aquéllas que de suyo están separadas. Es así que nuestro intelecto, incluso unido al cuerpo, puede separar aquellas cosas que no están de suyo separadas, cuando abstrae las especies inteligibles de las cosas materiales, gracias a las cuales conoce dichas cosas. Luego con mayor razón podrá conocer las sustancias separadas.

5. En la medida en que los sensibles son más excelentes, menos se perciben, puesto que al ser percibidos corrompen la armonía del órgano. Mas si existiese algún órgano del sentido que no fuese corrompido por un sensible excelente, cuanto más intenso fuese el sensible, tanto más lo sentiría. Mas el intelecto no es corrompido de ningún modo por un inteligible, sino que más bien es perfeccionado por éste. Luego entiende más aquellas cosas que son más inteligibles. Es así que las sustancias separadas, que de suyo son inteligibles en acto por ser inmateriales, son más inteligibles que las sustancias materiales, que no son inteligibles sino en potencia; luego toda vez que el alma intelectiva unida al cuerpo conoce las sustancias materiales, puede conocer mucho más las sustancias separadas.

6. El alma intelectiva, aunque esté unida al cuerpo, abstrae la quididad de las cosas que tienen quididad. Y puesto que no es posible proceder al infinito, es necesario que llegue a abstraer alguna quididad que no sea la cosa que tiene quididad, sino sólo la quididad. Luego puesto que las sustancias separadas no son otra cosa que ciertas quididades existentes en sí, parece que el alma intelectiva unida al cuerpo puede entender las sustancias separadas.

7. Nos es natural conocer las causas a través de sus efectos. Mas es necesario que en las cosas sensibles y materiales se manifiesten los efectos de algunas sustancias separadas, pues Dios se ocupa de todas las cosas corporales a través de sus ángeles; como es evidente por lo que afirma Agustín en el libro III *Sobre la Trinidad*[4]. Por consiguiente, el alma unida al cuerpo puede entender las sustancias separadas a través de los sensibles.

8. El alma unida al cuerpo, se entiende a sí misma, pues la mente se entiende a sí misma y se ama a sí misma, como afirma Agustín en el libro IX *Sobre la Trinidad*[5]. Pero ella misma pertenece a la naturaleza de las sustancias intelectuales separadas. Luego unida al cuerpo puede conocer las sustancias separadas.

9. Ninguna cosa existe en vano. Mas lo inteligible parece ser en vano si no es inteligido de ningún modo por el intelecto. Luego nuestro intelecto puede conocer las sustancias separadas, siendo éstas inteligibles.

10. La facultad visiva se halla con respecto a los objetos visibles como el intelecto con respecto a los inteligibles. Pero nuestra facultad visiva puede conocer todos los objetos visibles, aun los incorruptibles, aunque ella misma sea corruptible. Luego nuestro intelecto, aun supuesto que fuese corruptible, puede conocer las sustancias separadas incorruptibles, siendo inteligibles de suyo.

PERO EN CONTRA:

El alma no entiende nada sin las imágenes, como afirma el Filósofo en el libro III *Sobre el alma*[6]. Es así que a través de las imágenes no pueden ser conocidas las sustancias separadas. Luego el alma unida al cuerpo no puede conocer las sustancias separadas.

---

4 San Agustín, *De Trinitate*, III, 4 (PL 42, 873).

5 San Agustín, *De Trinitate*, IX, 4 (PL 42, 963).

6 Aristóteles, *De anima*, III, 7 (431a 16).

RESPUESTA. Debe decirse que Aristóteles se propuso definir esta cuestión en el libro III *Sobre el alma*[7], aun cuando en los libros que de él nos han llegado no se encuentre definida tal cuestión. De ahí que sus seguidores hayan propiciado que la solución dada por él a la cuestión que nos ocupa, sea interpretada de diversas maneras.

Pues algunos supusieron que nuestra alma, aun unida al cuerpo, puede llegar a conocer las sustancias separadas, creyendo que en esto consiste la felicidad última del hombre. Pero respecto al modo en que se produce tal intelección, existe diversidad entre ellos. Pues algunos supusieron que nuestra alma puede alcanzar la intelección de las sustancias separadas, no ciertamente de la misma manera en que llegamos a entender los otros inteligibles, acerca de los cuales nos instruimos en las ciencias especulativas a través de definiciones y demostraciones, sino mediante una continuación del intelecto agente en nosotros. Pues suponen que el intelecto agente es una sustancia separada que conoce naturalmente las sustancias separadas. Por eso, hallándose dicho intelecto agente unido a nosotros, de modo que por medio de él entendamos de la misma manera que ahora mismo entendemos mediante el hábito de la ciencia, se seguiría que podemos entender las sustancias separadas.

Mas en cuanto al modo por el que dicho intelecto agente puede continuarse en nosotros, consideran que es de tal índole que mediante él entendemos[8]. Pues por lo que afirma el Filósofo en el libro II *Sobre el alma*[9], es manifiesto que cuando decimos nosotros que algo es u obra en dos aspectos, uno de ellos es como forma, y el otro como materia. Así es como decimos que se es sano por la salud y por el cuerpo. De ahí que la salud se compara al cuerpo como la forma se compara a la materia. Asimismo, es manifiesto que nosotros entendemos no sólo por el intelecto agente, sino además por los inteligibles conocidos, pues llegamos al conocimiento de las conclusiones por los principios naturalmente conocidos, y por el intelecto agente. Por consiguiente, es necesario que el intelecto agente sea comparado a los inteligibles conocidos como el agente principal se compara al instrumento del cual se sirve, así como la forma se compara a la mate-

---

7 Aristóteles, *De anima*, III, 7 (431b 19).

8 No sólo las sustancias separadas, sino en general.

9 Aristóteles, *De anima*, II, 2 (414a 4-14).

ria, o el acto a la potencia; pues de dos cosas, la más perfecta es como acto para la otra. Mas cualquier cosa que recibe en sí misma lo que es como materia, recibe además aquello que es como forma. Así como el cuerpo que recibe la superficie, recibe también su color, que es cierta forma de la superficie; y la pupila que recibe el color, recibe también la luz, que es acto del color, pues por ella es visible en acto. Así, pues, el intelecto posible recibe los inteligibles conocidos, en tanto los recibe por el intelecto agente. Por consiguiente, cuando el intelecto posible haya recibido todos los inteligibles conocidos, entonces recibirá totalmente en sí al intelecto agente; y así, el intelecto agente se hará como forma del intelecto posible, y por consiguiente, se hará uno con nosotros. Por tanto, así como ahora entendemos por el intelecto posible, entenderemos entonces por el intelecto agente, no sólo todas las cosas naturales, sino además las sustancias separadas.

Pero sobre esto no hay unanimidad entre algunos de los que siguen esta opinión[10]. Pues unos, que suponen que el intelecto agente es corruptible, afirman que el intelecto posible de ningún modo puede conocer al intelecto agente, ni las sustancias separadas. Mas nosotros, en el estado de aquella continuación del intelecto agente en nosotros, entendemos al intelecto agente mismo y a las otras sustancias separadas mediante el mismo intelecto agente, en cuanto que se une a nosotros como forma. En cambio otros, quienes suponen que el intelecto posible es incorruptible, dicen que el intelecto posible puede entender al intelecto agente y a las *demás* sustancias separadas.

Mas esta opinión[11] es imposible, vana y contraria a la intención de Aristóteles[12]. Sin duda es imposible, puesto que supone dos imposibles: a saber, que el intelecto agente es una sustancia separada de nosotros según su ser; y que nosotros conocemos mediante el intelecto agente como mediante una forma[13]. Pues realizamos operaciones mediante una forma, en cuanto que mediante esta logramos que algo sea en acto. Así como lo caliente calienta por el calor, en cuanto que está caliente en acto; pues nada actúa a no ser que esté en acto. Luego es necesario que lo que actúa u opera

---

10 La de que el intelecto agente podrá conocer las sustancias separadas.

11 *Vid.* nota anterior.

12 Cfr. Aristóteles, *Ethica Eudemea*, l. II, c. 7.

13 Y no como nuestra forma.

formalmente, se una a ella[14] según su ser. De ahí que sea imposible que de dos sustancias separadas según su ser, una opere formalmente mediante la otra. Por tanto, si el intelecto agente es cierta sustancia separada de nosotros según su ser, es imposible que entendamos formalmente mediante ella. Mas podría suceder que entendiésemos activamente mediante ella, como decimos que vemos cuando el sol ilumina.

Además, es vana la opinión señalada, porque las razones aducidas para sostenerla no concluyen necesariamente. Y esto sucede de dos modos. *En primer lugar*, sin duda porque si el intelecto agente es una sustancia separada como suponen, la relación del intelecto agente con los inteligibles conocidos no será como la existente entre la luz y los colores, sino como la que hay entre el sol que ilumina los colores y los colores mismos. De ahí que, por el hecho de que el intelecto posible recibe los inteligibles conocidos, no está unido a la sustancia de aquél[15], sino a un cierto efecto suyo. Ocurre como con el ojo, que por el hecho de que recibe los colores no está unido a la sustancia del sol, sino a la luz de éste. *En segundo lugar*, porque, una vez aceptado que el intelecto posible está unido de algún modo a la sustancia del intelecto agente por el hecho de que recibe los inteligibles conocidos, con todo, no se sigue que recibiendo todos los inteligibles conocidos que se abstraen de las imágenes y se adquieren mediante los principios de la demostración se unan perfectamente a la sustancia del intelecto agente. A no ser que se demostrara que todos los inteligibles conocidos de este tipo se asimilan a la capacidad y sustancia del intelecto agente; lo cual es falso claramente: puesto que, si el intelecto agente es una sustancia, posee otro nivel en la jerarquía de los entes, distinto al de todas las cosas que llegan a hacerse inteligibles mediante él mismo, tratándose de cosas naturales.

Además, es sorprendente que ellos mismos no se percataran del defecto de su razonamiento. Pues aunque supusieran que uno o dos inteligibles conocidos pueden unirse a nosotros, no obstante, ellos sostienen que no por eso entendemos todos los demás inteligibles conocidos. Está claro que las sustancias separadas inteligibles exceden por mucho a todos los llama-

---

[14] Es decir, a la forma. Aquello que opera debe estar unido a aquello por lo que opera (forma).

[15] Del intelecto agente.

dos inteligibles conocidos (*intelligibilia speculata*), al punto que todos éstos, tomados simultáneamente, los excede una, dos o cualquiera de aquéllas. Puesto que todos ellos son de un solo género, y además son inteligidos del mismo modo. Mas las sustancias separadas son de un género más elevado, y se conocen de un modo superior. De donde, aun si se continuara el intelecto agente en nosotros en cuanto es forma y agente de esos inteligibles, no se sigue de esto que se continúe en nosotros en cuanto conoce las sustancias separadas.

Además, está claro que esta opinión es contraria a la intención de Aristóteles, quien en el libro I de la *Ética*[16] afirma que la felicidad es un cierto bien común que puede llegar a todos los que no están privados de virtud. Mas la intelección de todas las cosas que aquéllos llaman *inteligibles conocidos*, o bien es imposible a un hombre, o bien rara, al punto que nunca le ha sido dado a ningún hombre alcanzar esto en la vida, a no ser a Cristo, quien fue Dios y hombre. De donde, es imposible que esto[17] se requiera para la felicidad humana. Mas la felicidad última del hombre consiste en entender inteligibles nobilísimos, como afirma el Filósofo en el libro X de la *Ética*[18]. Por consiguiente, para poder conocer las sustancias separadas, que son inteligibles nobilísimos -en cuanto que en esto radica la felicidad humana- no se requiere que alguien conozca todos los inteligibles conocidos.

Asimismo, hay otro modo por el que aparece con toda claridad que dicha opinión es contraria a la intención de Aristóteles. Pues en el libro I de la *Ética*[19] se afirma que la felicidad consiste en una operación conforme a la virtud perfecta. Y por esto, a fin de mostrar con claridad en qué consiste la felicidad específicamente, tuvo necesidad de especificar todas las virtudes, que él mismo señala al final del libro I de la *Ética*[20], entre las cuales, algunas son consideradas *morales* por él, como fortaleza, templanza y otras de este tipo; mas otras son consideradas *intelectuales*, y según él son cinco: sabiduría, intelecto, ciencia, prudencia y arte. Entre ellas, coloca principalmente a la sabiduría, en cuya operación afirma que consiste la felicidad

---

16 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, I, 9 (1099b 18-20).

17 La intelección de los inteligibles conocidos.

18 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, X, 7 (1177a 11-18).

19 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, I, 7 (1098a 16-17).

20 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, I, 13 (1102 a 5-6; 1103a 4-6).

última, según se desprende de su texto. Mas la *sabiduría* es la filosofía primera misma, según el libro I de la *Metafísica*[21]. De donde, queda sólo que la felicidad última del hombre -que según la intención de Aristóteles puede alcanzarse en esta vida- radica en el conocimiento de las sustancias separadas, el cual se alcanza mediante los principios de la Filosofía, y no mediante el tipo de continuación que algunos han soñado.

De aquí que haya habido otra opinión, según la cual el alma humana puede llegar a la intelección de las sustancias separadas mismas mediante los principios de la Filosofía. Para demostrarlo, procedieron algunos del siguiente modo. Es manifiesto que el alma humana puede abstraer de las cosas materiales sus quididades, y conocerlas. En efecto, esto sucede cuantas veces pensemos lo que una cosa material es. Por consiguiente, si esta quididad abstraída no es una quididad pura, sino además la cosa que tiene quididad, nuestro intelecto puede abstraerla otra vez. Y no pudiendo proceder al infinito, se llegará a que entienda alguna quididad simple, y por consideración a ella, nuestro intelecto entenderá las sustancias separadas, que no son otra cosa que ciertas quididades simples.

Pero este razonamiento es absolutamente insuficiente. *En primer lugar*, sin duda, porque las quididades de las cosas materiales son de un género distinto a las de las cosas separadas, y tienen otro modo de ser. Por eso, en virtud de que nuestro intelecto entiende las quididades de las cosas materiales, no se sigue que entienda las quididades separadas. Asimismo, las diversas quididades conocidas difieren por su especie; de ahí que quien conoce la quididad de una sola cosa material, no conoce la quididad de otra[22]. Pues quien conoce lo que es una piedra, no conoce lo que es un animal. De donde, aun concediendo que las quididades separadas fuesen de la misma razón que las quididades materiales, no se seguiría que quien conoce estas quididades de cosas materiales, conociera las sustancias separadas, a no ser según la opinión de Platón[23], quien supuso que las sustancias separadas eran especies de estos sensibles.

---

21 Aristóteles, *Metaphysica*, I, 2 (982b 7-10).

22 Igualmente material.

23 Platón, *Timaeus*, 52A.

Y por esto, de otro modo, debe decirse que el alma intelectiva de los hombres, por su unión con el cuerpo, parece que tiene inclinación a las imágenes; no está, pues, configurada para llegar a conocer algo sino mediante las especies recibidas de las imágenes. Y muy a tono con esto está lo dicho por Dionisio en el capítulo I de su *Jerarquía celeste*[24]. Pues dice que es imposible que nos sea visible la luz divina, a no ser por la variedad de los sagrados ropajes que envuelven a las cosas. Por consiguiente, mientras el alma permanezca unida al cuerpo, podrá elevarse al comportamiento de las sustancias separadas únicamente en cuanto pueda ser conducida por las especies recibidas de las imágenes. Mas esto no sucede de tal modo que se conozca a partir de ellas[25], lo que son[26], ya que aquellas sustancias exceden toda proporción de estos inteligibles, sino que de esta manera[27] podemos de algún modo, acerca de las sustancias separadas, conocer que son[28]. Así como mediante efectos deficientes alcanzamos causas excelentes, de manera que conocemos de ellas únicamente que son; y en la medida en que conocemos que son causas excelentes, sabemos de ellas que no son tales cuales son sus efectos. Y por esto, es más propio saber de ellas lo que no son, que saber lo que son[29]. Y de acuerdo con esto, es verdad de algún modo que, en cuanto conocemos las quididades que abstraemos de las cosas materiales, nuestro intelecto puede conocer las sustancias separadas, al convertirse a sí mismo en dichas quididades, de modo que entiende que ellas son inmateriales, tal como las mismas quididades son abstraídas de la materia. Y así es como atendiendo a nuestro intelecto, somos llevados al conocimiento de las sustancias separadas inteligibles. En realidad, no hay por qué asombrarse si no podemos en esta vida llegar a conocer de las sustancias lo que son, y sí lo que no son; pues incluso la quididad y natu-

---

24 Pseudo-dionisio, *De coelesti hierarchia*, I, 2 (PG 3, 122).

25 Las especies.

26 Las sustancias separadas.

27 A partir de las especies inteligibles.

28 Mediante las especies inteligibles, no conocemos qué son las sustancias separadas, sino que son lo que son; aunque no sepamos su esencia, al menos sabemos que existen.

29 Entiéndase así: «acerca de las sustancias separadas, sabemos más de aquello que no son, que de aquello que son».

raleza de los cuerpos celestes no podemos conocerla sino de ese modo[30]. Y así se refiere a ella Aristóteles en el libro I *Sobre el cielo y el mundo*[31]; es decir, mostrando que no son cuerpos pesados ni ligeros, ni susceptibles de generación o corrupción, ni poseen contrariedad.

1. A LO PRIMERO, por tanto, debe decirse que el fin al que se extiende la posibilidad natural del alma humana es conocer las sustancias separadas según el modo antes dicho; y por esto, no está impedida por el hecho de estar unida al cuerpo. Y de modo semejante, además, en el conocimiento de las sustancias separadas del tipo señalado arriba radica la felicidad última del hombre, al cual puede llegar a través de las cosas naturales.

2. De lo anterior se desprende la solución A LO SEGUNDO.

3. A LO TERCERO debe decirse que aunque el intelecto posible continuamente sea reducido de la potencia al acto, por el hecho de que entiende más y más, sin embargo, el fin de la reducción de este tipo o de la generación, será entender el supremo inteligible, que es la pura esencia divina. Pero a esto no puede llegar a través de las cosas naturales, sino sólo a través de la gracia.

4. A LO CUARTO debe decirse que es más difícil separar las cosas y conocerlas, que conocerlas separadas, si se trata de las mismas cosas; pero si se trata de otras, no necesariamente. Porque puede haber mayor dificultad en conocer algunas separadas, que en abstraer y conocer otras.

5. A LO QUINTO debe decirse que el sentido, respecto de los sensibles más excelentes, padece un doble defecto: uno, sin duda, puesto que no puede captarlos, por el hecho de que exceden la proporción del sentido; y otro, porque después de que el sentido percibe los sensibles más excelentes, no percibe los sensibles menores, debido a que se corrompe el órgano del sentido[32]. Por consiguiente, aunque el intelecto no tenga un órgano que pueda ser corrompido por el sensible superior, no obstante, algún inteligi-

---

30 Es decir, conociendo lo que no son, en vez de lo que son.

31 Aristóteles, *De caelo*, I, 2 (269b 30); I, 3 (270a 12-22).

32 Al ser percibido un sensible intenso, disminuye la capacidad del órgano para captar un sensible más tenue: por ejemplo, cuando el paladar ha degustado algún alimento excesivamente dulce, es difícil que inmediatamente después pueda percibir algo poco dulce.

ble superior puede exceder la facultad de nuestro intelecto en la intelección. Y un inteligible de tal género es la sustancia separada, que excede la facultad de nuestro intelecto, el cual, según que está unido al cuerpo, se perfecciona desde que nace mediante las especies abstraídas de las imágenes. Sin embargo, si nuestro intelecto conociera las sustancias separadas, no conocería menos las otras cosas[33], sino más.

6. A LO SEXTO debe decirse que las quididades abstraídas de las cosas materiales no bastan para que mediante ellas podamos conocer, de las sustancias separadas, lo que son, como se ha mostrado.

7. Y de modo semejante debe decirse A LO SÉPTIMO. Pues los efectos deficientes, como se ha dicho más arriba, no bastan para que por medio de ellos se conozca, de la causa, lo que es.

8. A LO OCTAVO debe decirse que nuestro intelecto posible se entiende a sí mismo, no aprehendiendo directamente su esencia, sino a través de la especie recibida de las imágenes. De donde afirma el Filósofo en el libro III *Sobre el alma*[34], que el intelecto posible es inteligible, como asimismo lo son las otras cosas. Y esto se debe a que nada es inteligible en cuanto está en potencia, sino en cuanto está en acto, como se afirma en el libro IX de la *Metafísica*[35]. Por lo cual, estando el intelecto posible en potencia con respecto al ser inteligible, no puede ser éste inteligido a no ser a través de su forma por la que se pone en acto, que es una especie abstraída de las imágenes; así como cualquier otra cosa es inteligida a través de su forma. Y por esto, en todas las potencias del alma es común que los actos se conozcan por sus objetos, las potencias por sus actos, y el alma por sus potencias. Por consiguiente, así también el alma intelectiva se conoce por su intelección. Mas la especie recibida de las imágenes no es forma de una sustancia separada, de modo que por ella pueda ser conocida[36], tal como por ella se conoce, de algún modo, el intelecto posible.

9. A LO NOVENO debe decirse que dicho razonamiento es absolutamente ineficaz por dos motivos. *En primer lugar*, ciertamente, porque las

---

33 Las no separadas.

34 Aristóteles, *De anima*, III, 4 (429b 7-9).

35 Aristóteles, *Metaphysica*, IX, 9 (1051a 29-33).

36 Dicha sustancia separada.

cosas inteligibles no son por causa de los intelectos que las conocen, sino más bien, las cosas inteligibles son fines y perfecciones de los intelectos. Por lo cual, si alguna sustancia inteligible no fuese conocida por algún otro intelecto, no se sigue que por causa de esto existiese en vano; pues lo en vano se dice de aquello que se ordena a un fin, pero no llega a él. *En segundo lugar,* porque si las sustancias separadas no son conocidas por nuestro intelecto, con todo, son conocidas por las sustancias separadas.

10. A LO DÉCIMO debe decirse que las especies que recibe la facultad visiva pueden ser representaciones de cualesquiera de los cuerpos, ya sean corruptibles o incorruptibles. Pero las especies abstraídas de las imágenes que son recibidas por el intelecto posible no son representaciones de las sustancias separadas; y por esto, no es semejante.

ARTÍCULO 17

SI EL ALMA SEPARADA ENTIENDE LAS SUSTANCIAS SEPARADAS[1]

Y PARECE QUE NO.

1. Pues a una sustancia más perfecta corresponde una operación más perfecta. Pero el alma unida al cuerpo es más perfecta que separada, como se ve: porque cualquier parte es más perfecta unida al todo que separada. Por tanto, si el alma unida al cuerpo no puede entender las sustancias separadas, parece que tampoco estando separada del cuerpo.

2. Nuestra alma puede conocer las sustancias separadas, o bien por su naturaleza, o bien por la sola gracia. Si es por su naturaleza, siendo natural al alma estar unida al cuerpo, no le estaría impedido por su unión con el cuerpo conocer las sustancias separadas. Y si es por la gracia, dado que no todas las almas separadas tienen la gracia, síguese que al menos no todas las almas separadas conocen las sustancias separadas.

3. El alma está unida al cuerpo, porque mediante él se perfecciona en el conocimiento y la virtud. Pero la mayor perfección del alma consiste en el conocimiento de las sustancias separadas. Por tanto, si sólo conociera las sustancias separadas en cuanto está separada, de nada serviría que el alma se una al cuerpo.

4. Si el alma separada conoce alguna sustancia separada, es necesario que la conozca, o bien por la esencia de ésta, o por su especie. Pero el alma

---

1 Cfr. *CG* III; *STh* I q89 a2; *Quodl* III a9 a1.

no conoce la sustancia separada por la esencia de ésta, porque la esencia de la sustancia separada no es una junto con el alma separada. De modo semejante, tampoco la conoce por su especie, porque de las sustancias separadas, siendo simples, no puede hacerse abstracción de su especie. Luego el alma separada no conoce las sustancias separadas de ningún modo.

5. Si el alma separada conoce alguna sustancia separada, o la conoce con el sentido, o con el intelecto. Pero es manifiesto que no la conoce con el sentido, porque las sustancias separadas no son sensibles. De modo semejante, tampoco con el intelecto, porque el intelecto no versa sobre lo singular, y las sustancias separadas son precisamente sustancias singulares. Luego el alma separada no conoce las sustancias separadas de ningún modo.

6. El intelecto posible de nuestra alma dista más del ángel, que lo que nuestra imaginación del intelecto posible: porque la imaginación y el intelecto posible radican en la misma sustancia del alma. Pero la imaginación no puede conocer al intelecto posible de ningún modo. Luego nuestro intelecto posible no puede aprehender las sustancias separadas de ningún modo.

7. Así como se relaciona la voluntad con lo bueno, así también el intelecto con lo verdadero. Pero la voluntad de algunas almas separadas, como la de los condenados, no puede ordenarse al bien. Luego tampoco su intelecto puede de ningún modo ordenarse a lo verdadero; que es lo que el intelecto realiza principalmente en el conocimiento de las sustancias separadas. Luego no toda alma separada puede conocer las sustancias separadas.

8. La felicidad última radica, según algunos filósofos[2], en el conocimiento de las sustancias superiores. Pero si las almas de los condenados conocen las sustancias separadas que nosotros no podemos conocer en esta vida, parece que los condenados son mucho más felices que nosotros; lo cual es inadmisible.

9. Una inteligencia entiende a otra según la propia sustancia, como se dice en el *Libro sobre las Causas*[3]. Pero el alma separada no puede conocer

---

2 Cfr. q88 a1. Entre ellos figura por supuesto Aristóteles.

3 Proclo de Bizancio, *Liber de Causis*, VIII, 16-20; ed. Bardenhewer, 172.

su propia sustancia, puesto que el intelecto posible no se conoce a sí mismo a no ser mediante una especie abstraída o tomada de las imágenes, como se dice en el libro III *Sobre el alma*[4]. Luego el alma separada no puede conocer las sustancias separadas.

10. Dos son los modos de conocer. Uno, conforme al cual, por lo posterior[5] llegamos a lo anterior; y de este modo, lo que de suyo es más conocido, lo conocemos por lo que de suyo es menos conocido[6]. Otro, conforme al cual, por lo anterior[7] llegamos a lo posterior; y de este modo, lo que de suyo es más conocido, lo conocemos antes. Pero las almas separadas no pueden conocer del primer modo. Pues dicho modo nos corresponde según tenemos conocimiento por los sentidos. Luego el alma separada entiende del segundo modo, es decir, conociendo por lo anterior lo posterior. Y de este modo, lo que de suyo es más conocido, lo conoce antes. Pero lo más conocido es la esencia divina. Por tanto, si el alma separada conoce naturalmente las sustancias separadas, entonces puede contemplar la *esencia divina* por sus solas fuerzas naturales, es decir, la *vida eterna*, lo que es contrario a lo que el Apóstol dice en *Romanos* VI, 23: *La vida eterna es un don de Dios.*

11. Una sustancia separada inferior entiende a las otras sustancias separadas, dado que en lo inferior está la impresión de lo superior. Pero la impresión de una sustancia separada en el alma separada es mucho más deficiente que la impresión que esa misma sustancia separada recibe [de otras sustancias separadas]. Luego el alma separada no puede conocer dicha sustancia separada.

---

4 Aristóteles, *De anima*, III, 4 (429a 23-24; 429b 5-9; 430a 3-9; 431a 14-16; 432a 3-8).

5 *A posteriori*= demostración *quia*.

6 Esto es, cuando llegamos a lo evidente *in se* por aquello que es evidente *quoad nos*.

7 *A priori*= demostración *propter quid*.

PERO EN CONTRA:

Lo semejante se conoce por lo semejante. Pero el alma separada es una sustancia separada. Luego puede entender otras sustancias separadas.

RESPUESTA. Debe decirse que en materia de fe, parece conveniente sostener que las almas separadas conocen las sustancias separadas. En efecto, se dice que son sustancias separadas los ángeles y los demonios, a cuya unión están destinadas las almas separadas de los hombres, sean buenos o malos. No parece probable que las almas de los condenados desconozcan los demonios, a los cuales están destinadas a unirse, y de los que se dice que son almas horrendas. Y mucho menos probable parece que las almas de los buenos no conozcan a los ángeles, en cuya unión se alegran.

Y esto de que las almas separadas conozcan las sustancias separadas dondequiera que se encuentren, sucede razonablemente. Pues es manifiesto que el alma humana unida a su cuerpo tiene, por la unión al cuerpo, un actitud directa con lo inferior; por lo que no se perfecciona a no ser en virtud de aquello que recibe de lo inferior, es decir, en virtud de las especies abstraídas desde las imágenes. De ahí que no pueda alcanzar el conocimiento de sí misma, ni el conocimiento de otro, sin el concurso de las mencionadas especies.

Pero cuando el alma ya esté separada del cuerpo, su actitud no se ordenará hacia las cosas inferiores de modo que reciba algo de éstas, sino que estará libre, pudiendo recibir el influjo de las sustancias superiores sin atender a las imágenes, que en ese momento no existirán en absoluto, y mediante tal influjo será reducida al acto. De este modo, se conocerá a sí misma directamente intuyendo su esencia, y no por lo posterior (*a posteriori*), como ahora sucede. Mas su esencia pertenece al género de las sustancias intelectuales separadas, y por ello tiene el mismo modo de subsistencia que éstas, aunque sea la más ínfima entre ellas; es decir que todas son formas subsistentes. Por consiguiente, así como alguna de las demás sustancias separadas conoce a otra intuyendo su propia sustancia, puesto que en ella misma hay cierta semejanza de la otra sustancia que debe conocer, bien porque recibe el influjo de ésta, o bien porque lo recibe de alguna sustancia más elevada que es causa común de ambas, así también el alma

separada, intuyendo directamente en su propia esencia, conocerá las sustancias separadas según el influjo que reciba de ellas o de alguna causa superior, es decir, Dios. Sin embargo, no conocerá naturalmente las sustancias separadas con la perfección con que éstas mismas se conocen entre sí, debido a que el alma es la más ínfima de ellas, y por eso recibe la emanación de la luz intelectual del modo más ínfimo que existe.

1. A LO PRIMERO, por tanto, debe decirse que el alma unida al cuerpo es en cierto modo más perfecta que separada, es decir, en cuanto a la naturaleza de su especie. Pero en cuanto al acto inteligible posee cierta perfección separada del cuerpo, que no puede tener mientras está unida al cuerpo. Y ello no es incorrecto: puesto que para su operación intelectual, el alma excede la proporción del cuerpo. Y es que el intelecto no es acto de algún órgano corporal.

2. A LO SEGUNDO debe decirse que nos referimos al conocimiento del alma separada que le corresponde a ella misma por naturaleza. Pues hablando del conocimiento que a ella le corresponde por la gracia, se equipara al conocimiento que tienen los ángeles. Mas ese conocimiento, por el que conoce las sustancias separadas del modo ya mencionado, es natural a ella no de modo absoluto (*simpliciter*), sino en cuanto está separada. Por lo que estando unida al cuerpo no le corresponde.

3. A LO TERCERO debe decirse que la perfección última del conocimiento natural que corresponde al alma separada radica en entender las sustancias separadas. Sin embargo, puede ella llegar a tener un conocimiento más perfecto de este tipo, disponiéndose a ello mediante el estudio y principalmente por el mérito, estando aún unida al cuerpo. Por lo que no se une al cuerpo inútilmente.

4. A LO CUARTO debe decirse que el alma separada no conoce la sustancia separada por la esencia de ésta, sino por la especie y semejanza de ella. Con todo, debe saberse que la especie por la que algo es conocido, no siempre es abstraída de la cosa que se conoce mediante ella, sino que esto sólo sucede cuando el cognoscente recibe la especie de la cosa. Y en tal caso, dicha especie recibida es más simple e inmaterial en el cognoscente que en la cosa conocida. Mas si fuera lo contrario, es decir, que la cosa conocida fuese en sí más inmaterial y simple que en el cognoscente, entonces la es-

pecie de la cosa conocida en el cognoscente no se considera abstracta sino *impresa* e *infusa*. Y así es como se considera a propósito de la objeción.

5. A LO QUINTO debe decirse que lo singular no es incompatible con el conocimiento propio de nuestro intelecto, a no ser en cuanto está individuado por la materia. Es necesario que las especies de nuestro intelecto sean abstraídas de la materia. Pero si existiesen algunos singulares en los que la naturaleza de su especie no está individuada por la materia, sino que cada uno de ellos es la naturaleza de una especie que subsiste inmaterialmente, cada uno de ellos será inteligible por sí solo. Y este tipo de singulares son las sustancias separadas.

6. A LO SEXTO debe decirse que la imaginación y el intelecto posible humano coinciden en un mismo sujeto mucho más que el intelecto posible humano y el intelecto angélico, los cuales, sin embargo, coinciden más en la especie[8] y en la razón, dado que ambos pertenecen al ser inteligible. Pues la operación se sigue de la forma en la línea de la naturaleza de la especie, y no en la línea del sujeto. Por lo que, en cuanto a la coincidencia de la operación, se debe atender mucho más a la coincidencia que hay entre dos formas de una misma especie en sustancias diversas, que a la que hay entre formas de diferente especie en un mismo sujeto.

7. A LO SÉPTIMO debe decirse que los condenados no se ordenan al fin último; de ahí que su voluntad no esté en el bien, siguiendo dicho orden. Sin embargo, su voluntad tiende a cierto bien, porque incluso los demonios, como dice Dionisio en el cap. IV *Sobre los nombres divinos*[9], desean ser, vivir y conocer lo bueno y lo excelente. Pero no ordenan ese bien al sumo bien: y por eso su voluntad es perversa. Por todo esto, nada impide que las almas de los condenados conozcan muchas cosas verdaderas, pero no a aquél que es la verdad primera, es decir, Dios, cuya contemplación realizan los bienaventurados.

8. A LO OCTAVO debe decirse que la felicidad última del hombre no consiste en el conocimiento de cualquier criatura, sino sólo en conocer a Dios. De ahí que diga Agustín en sus *Confesiones*[10]: *Dichoso el que te conoce,*

---

8 Su especie consiste en ser de naturaleza racional.

9 Pseudo-dionisio, *De divinis nominibus*, IV, 23 (PG 3, 725).

10 San Agustín, *Confessiones*, V, 4 7 (PL 32, 708).

aunque no conozca aquéllas, es decir, las criaturas; *e infeliz si conoce éstas, mas a ti no te conoce. Mas el que te conoce a ti y a aquéllas, no es más dichoso por conocer a éstas, sino es dichoso sólo por conocerte a ti.* Luego aunque algunos condenados conozcan lo que nosotros no conocemos, con todo, están más alejados que nosotros de la verdadera felicidad, a la que nosotros podemos acceder, y ellos ya no pueden.

9. A LO NOVENO debe decirse que el alma humana se conoce a sí misma, de un modo estando separada, y de otro modo estando unida al cuerpo, como ya se ha dicho.

10. A LO DÉCIMO debe decirse que aunque a las almas separadas les corresponda aquel modo de conocer por el que conocen antes lo que de suyo (*simpliciter*) es más conocido, no por ello un alma separada o cualquier otra sustancia separada creada, por sus solas fuerzas naturales, puede conocer la esencia divina. Pues así como las sustancias separadas poseen un ser distinto al de las sustancias materiales, así también Dios posee un ser distinto al de todas las sustancias separadas.

En efecto, tratándose de las cosas materiales es posible considerar tres cosas distintas: a saber, individuo, naturaleza de la especie y ser. No podemos decir que este hombre sea su humanidad, porque la humanidad designa sólo los principios de la especie a que pertenece[11]; pero a este hombre que posee los principios de su especie se añaden los principios que lo individúan, una vez que la naturaleza de la especie es recibida e *individuada* por esta materia[12]. De modo semejante, tampoco la humanidad se identifica con el ser mismo del hombre. Así, en las sustancias separadas, dado que son inmateriales, la *naturaleza de la especie* no es recibida por alguna materia individuante, sino que es la misma naturaleza subsistente por sí misma. De ahí que en este caso el poseedor de la quididad y la quididad misma no se distinguan. En cambio en ellas, una cosa es el ser y otra la quididad. Ahora, Dios es su mismo ser subsistente. Por lo que, así como al conocer las quididades materiales no podemos conocer las sustancias separadas, así tampoco pueden las sustancias separadas al conocer la propia sustancia conocer la esencia divina.

---

11 Naturaleza de la especie.

12 Individuo.

11. A LO UNDÉCIMO debe decirse que por el hecho de que las impresiones de las sustancias separadas sean recibidas por el alma separada deficientemente, no se sigue que el alma no pueda conocer las sustancias separadas por ningún motivo, sino simplemente que las conoce imperfectamente.

ARTÍCULO 18

SI EL ALMA SEPARADA CONOCE TODAS LAS COSAS NATURALES[1]

Y PARECE QUE NO.

1. Pues como dice Agustín[2], los demonios conocen muchas cosas por la experiencia de un largo tiempo; experiencia que, ciertamente, no posee el alma, luego que fuera separada. Por consiguiente, siendo el demonio un intelecto más perspicaz que el alma, pues según dice Dionisio en su tratado *Sobre los nombres divinos*[3], las noticias naturales existentes en ellos permanecen claras y brillantes, parece que el alma separada no conoce todas las cosas naturales.

2. Mientras las almas están unidas a los cuerpos no conocen todas las cosas naturales. Por consiguiente, si separadas de los cuerpos conocen todas las cosas naturales, parece que después de la separación adquieren el conocimiento de este modo. Pero algunas almas han adquirido en esta vida el conocimiento de algunas cosas naturales. Luego después de la separación tendrán un doble conocimiento de tales cosas: uno adquirido aquí y otro adquirido allá. Lo cual parece imposible, porque dos formas de una misma especie no existen en un mismo sujeto.

---

1 Cfr. *STh* I q89 aa3 8.

2 San Agustín, *De divinatione daemonum*, III (PL 40, 584).

3 Pseudo-dionisio, *De divinis nominibus*, IV, 23 (PG 3, 725).

3. Ninguna capacidad finita puede ser superior a las cosas infinitas. Pero la capacidad del alma separada es finita; porque también su esencia es finita. Luego no puede ser superior a las cosas infinitas. Pero hay cosas naturales conocidas infinitas; pues las especies de los números, de las figuras y de las proporciones son infinitas. Luego, el alma separada no conoce todas las cosas naturales.

4. Todo conocimiento se realiza por asimilación entre el cognoscente y lo conocido. Pero parece ser imposible que el alma separada, siendo inmaterial, se asimile[4] a las cosas naturales, siendo materiales. Luego parece imposible que el alma conozca las cosas naturales.

5. El intelecto posible se encuentra en el orden de las cosas inteligibles como la materia prima se encuentra en el orden de las cosas sensibles. Pero la materia prima, según un solo orden, no es receptiva sino de una sola forma. Luego debido a que el intelecto posible separado no posee sino un solo orden, pues no es arrastrado hacia cosas diversas a través de los sentidos, parece que no puede recibir sino una sola forma inteligible; y de este modo, no puede conocer todas las cosas naturales, sino sólo una.

6. Las cosas que son de diversas especies no pueden ser, respecto de una y la misma cosa, semejantes según su especie. Mas el conocimiento se produce por asimilación de la especie. Luego un alma separada no puede conocer todas las cosas naturales, siendo éstas de diversa especie.

7. Si las almas separadas conocen todas las cosas naturales, es necesario que tengan ellas formas que sean semejanzas de las cosas naturales. Por consiguiente, o bien las tienen sólo en cuanto a los géneros y especies, y así no conocen individuos, y como consecuencia, tampoco todas las cosas naturales, puesto que los individuos parecen existir principalmente en la naturaleza. O también las tienen en cuanto a los individuos, y de este modo, siendo los individuos infinitos, se sigue que en el alma separada existen semejanzas infinitas. Lo cual parece imposible. Por consiguiente, el alma separada no conoce todas las cosas naturales.

8. *Pero, podríase replicar* que en el alma hay sólo semejanzas de géneros y especies; pero aplicándolas a las cosas singulares pueden conocerse éstas[5].

---

4 Se haga uno con ellas.

5 A ese retorno a lo singular se denomina *conversio ad phantasmata.*

—*Pero, en cambio:* el intelecto que tiene en sí mismo el conocimiento universal, no puede aplicar este conocimiento sino a las cosas particulares que ya conoce. Pues, si sé que toda mula es estéril, no puedo aplicar esto sino a esta mula que conozco. En realidad, el conocimiento particular es anterior a la aplicación natural del universal a lo particular. Pues la aplicación de este tipo, no puede ser causa del conocimiento de los particulares. Y así, las cosas particulares permanecerán desconocidas al alma separada.

9. Dondequiera que hay conocimiento, hay un orden del cognoscente a lo conocido. Pero las almas de los condenados no tienen ningún orden; pues se dice en *Job* X, 22 que ahí, es decir en el infierno, *no habita el orden, sino un eterno horror*. Luego al menos las almas de los condenados no conocen las cosas naturales.

10. Agustín afirma en el libro *Sobre el cuidado que hay que tener para con los muertos*[6], que las almas de los muertos desconocen por completo las cosas que se hacen aquí[7]. Mas cosas naturales son las que se producen aquí. Luego las almas de los muertos no tienen conocimiento de las cosas naturales.

11. Todo lo que está en potencia, se pone en acto en virtud de lo que está en acto. Mas es manifiesto que el alma humana, mientras está unida al cuerpo, está en potencia, o bien respecto de todas las cosas, o bien respecto del mayor número de las que pueden conocerse naturalmente; pues no conoce todas las cosas en acto. Luego si después de la separación conoce todas las cosas naturales, es necesario que se haga en acto en virtud de algo que no parece ser sino el intelecto agente, que es aquello por lo que se hacen en acto todas las cosas, como se dice en el libro III *Sobre el alma*[8]. Pero por medio del intelecto agente el alma no puede ponerse en acto respecto de todos los inteligibles que no entiende. Pues en el libro III *Sobre el alma*[9], el Filósofo compara el intelecto agente con la luz, y a las imágenes con los

---

6 San Agustín, *De cura pro mortuis gerenda*, XIII-XV (PL 40, 604-606).

7 En el mundo de los seres vivos.

8 Aristóteles, *De anima*, III, 5 (430a 10): *"sicut in omni natura, ita et in anima est aliquid est omnia fieri, et aliquid quo est omnia facere"*.

9 Aristóteles, *De anima*, III, 5 (430a 14-17); 7 (431a 15-17).

colores[10]. Mas la luz no es suficiente para que la facultad visiva se haga en acto de todas las cosas visibles, a no ser que estén presentes los colores. Luego tampoco el intelecto agente podrá hacer al intelecto posible en acto de todos los inteligibles, puesto que las imágenes no pueden estar presentes al alma separada, ya que radican en los órganos corpóreos.

12. *Pero, podríase replicar* que el alma no se pone en acto respecto de todas las cosas susceptibles de conocerse naturalmente mediante el intelecto agente, sino mediante alguna sustancia superior. —*Pero, en cambio:* siempre que algo se reduce al acto por un agente externo que no es de su género, dicha reducción no es natural. Por decirlo así, si algo susceptible de sanar es curado en virtud de la medicina o de alguna virtud divina, será una curación artificial o milagrosa; mas no natural, a no ser cuando la curación se produce en virtud de un principio intrínseco. Mas el agente más próximo y connatural al intelecto posible humano es el intelecto agente. Por consiguiente, si el intelecto posible se reduce al acto en virtud de algún agente superior, y no en virtud del intelecto agente, no será un conocimiento natural, como ya lo apuntamos. Y de este modo, no estará presente a todas las almas separadas, debido a que todas éstas convienen sólo en sus naturalezas[11].

13. Si el alma separada se pone en acto respecto de todas las cosas naturalmente inteligibles, esto sucederá, o bien por obra de Dios, o por obra de un ángel. Mas no es por obra de un ángel, como parece: puesto que el ángel no es causa de la naturaleza misma del alma. Por lo cual, tampoco el conocimiento natural del alma parece ser por obra del ángel. De modo semejante, parece inconveniente también, que las almas de los condenados reciban de Dios la suficiente perfección como para que conozcan todas las cosas naturales después de la muerte. Por consiguiente, parece que las almas separadas, no conocen naturalmente todas las cosas.

14. La perfección última de cada cosa existente en potencia consiste en que se haga en acto de todas las cosas respecto de las cuales está en poten-

---

[10] Así como la luz hace a los colores en acto, el intelecto agente hace a los fantasmas en acto.

[11] Si en esta vida las almas careciesen de intelecto agente propio, debido a que es posible el conocimiento en virtud de un agente superior, cada alma, al separarse de su cuerpo, será incapaz de conocer por sí misma: tanto las cosas en general, como las cosas naturales.

cia. Pero el intelecto posible de los hombres no está sino en potencia natural de todas las cosas naturales inteligibles, es decir en potencia respecto de las cosas que pueden conocerse por conocimiento natural. Luego si el alma separada conoce todas las cosas naturales, parece que toda sustancia separada posee por su sola separación la última perfección que es la felicidad. Por consiguiente, resulta vano emplear otros medios auxiliares para conseguir la felicidad, si la pura separación del cuerpo puede proporcionar esto al alma; lo cual parece inconveniente.

15. Del conocimiento se sigue un placer. Por consiguiente, si todas las almas separadas conocen todas las cosas naturales, parece que las almas de los condenados disfrutan de un gozo enorme; lo cual parece inconveniente.

16. Sobre aquello de *Isaías* LXIII, 16: *Abraham no se cuida de nosotros*, afirma la Glosa[12]: *Ni los muertos, aun santos, ni sus hijos, conocen lo que hacen los vivos*. Pues las cosas que aquí se hacen entre vivos, son naturales. Luego las almas separadas no conocen todas las cosas naturales.

PERO EN CONTRA:

1. El alma separada conoce las sustancias separadas. Pero en las sustancias separadas están las especies de todas las cosas naturales. Luego el alma separada conoce todas las cosas naturales.

2. *Pero, podríase replicar* que no es necesario que quien ve una sustancia separada, vea todas las especies existentes en el intelecto de ésta. —*Pero en contra* está lo que afirma Gregorio[13]: *¿Qué no verán quienes ven al que ve todas las cosas?* Por consiguiente, quienes ven a Dios, ven todas las cosas que Dios ve. Luego por la misma razón, quienes asimismo ven a los ángeles, ven aquellas cosas que los ángeles ven.

3. El alma separada conoce una sustancia separada, en cuanto es inteligible; pues no la ve como se ve lo corpóreo. Pero al igual que la sustancia separada es inteligible, así también la especie que existe en su intelecto.

---

12 *Glossa interlineal*, IV, 102 v. Cfr. Tomás de Aquino, *De Pot* 3 1.

13 San Gregorio Magno, *Dialog.*, IV, 33 (PL 87, 376); *Moral.*, XII, 21 (PL 85, 999).

Luego el alma separada no sólo conoce la sustancia separada, sino además las especies inteligibles existentes en ella.

4. Lo inteligido en acto es forma del inteligente, y es uno junto con éste. Por consiguiente, si el alma separada entiende una sustancia separada que a su vez entiende todas las cosas naturales, parece que aquélla entiende todas las cosas naturales.

5. Cualquiera que entiende los inteligibles superiores, entiende además los inteligibles inferiores, como se afirma en el libro III *Sobre el alma*[14]. Por consiguiente, si el alma separada entiende las sustancias separadas, que son los inteligibles en sumo grado, como se ha dicho más arriba[15], parece seguirse que entiende todos los otros inteligibles.

6. Si algo está en potencia respecto de muchas cosas, se pone en acto respecto de todas ellas por obra de algo activo, que está en acto de todas aquéllas. Tal como una materia que está en potencia respecto de ser caliente y seca, se hace caliente y seca en acto por el fuego. Pero el intelecto posible del alma separada está en potencia respecto de todas las cosas inteligibles. Mas lo activo de lo cual recibe influencia, es decir la sustancia separada, está en acto respecto de todas aquéllas. Luego o bien reduce al alma de potencia a acto en cuanto a todas las cosas inteligibles, o en cuanto a ninguna. Pero está claro que no la reduce en cuanto a ninguna, puesto que las almas separadas entienden algunas cosas que estando aún aquí no entendieron. Luego la reduce en cuanto a todas. Así, pues, el alma separada entiende todas las cosas naturales.

7. Dionisio afirma en *Sobre los nombres divinos*[16], que las cosas superiores que hay en los entes son representación de las cosas inferiores. Mas las sustancias separadas son superiores a las cosas naturales. Luego son representación de las cosas naturales. Y así, parece que las almas separadas conocen todas las cosas naturales por inspección de las sustancias separadas.

8. Las almas separadas conocen las cosas a través de formas infusas. Pero las formas infusas se dice que son formas de todo orden. Luego las al-

---

14 Aristóteles, *De anima*, III, 4 (429b 3-4).

15 Artículo 5.

16 Pseudo-dionisio, *De divinis nominibus*, V, 9 (PG 3, 823).

mas separadas conocen el orden por completo, de todo; y así, conocen todas las cosas naturales.

9. Cualquier cosa que existe en una naturaleza inferior está toda en una naturaleza superior. Pero el alma separada es superior a las cosas naturales. Luego todas las cosas naturales están de algún modo en el alma. Pero el alma se conoce a sí misma. Luego conoce todas las cosas naturales.

10. Lo que se cuenta en *Lucas*, XVI, 19-31, acerca de Lázaro y el rico, no es una parábola, sino un hecho, como afirma Gregorio[17]; lo cual es evidente por el hecho de que la persona es llamada por su nombre propio. Además, ahí se dice que el rico situado en el infierno, conoció a Abraham, al cual no había conocido antes. Luego por la misma razón, las almas separadas, incluso las de los condenados, conocen algunas cosas que aquí no conocieron. Y así, parece que conocen todas las cosas naturales.

RESPUESTA. Debe decirse que el alma separada entiende todas las cosas naturales relativamente (*secundum quid*), pero no absolutamente (*simpliciter*). Para cuya evidencia debe considerarse, que es tal el orden de las cosas entre sí, que cualesquiera cosas que se encuentran en una naturaleza inferior se hallan de modo más excelente en una superior. Así como aquello que se encuentra en las cosas que se generan y destruyen se halla de un modo más noble en los cuerpos celestes, como en sus causas universales. Pues lo caliente, lo frío y otras cosas de este tipo, existen en las cosas inferiores, como si fuesen ciertas cualidades particulares y formas; pero en los cuerpos celestes, existen como si fuesen ciertas fuerzas o virtudes universales, de las cuales se derivan las cosas inferiores. Asimismo, de manera semejante, también cualesquiera cosas que existen en una naturaleza corporal, existen en una naturaleza intelectual de modo más eminente. Pues las formas de las cosas corporales existen en las mismas cosas corporales de un modo material y particular; mas en las sustancias intelectuales mismas existen de un modo inmaterial y universal. Por lo que, asimismo, se afirma en el *Libro sobre las Causas*[18], que toda inteligencia está llena de formas. Mas cualesquiera formas que existen en toda creatura, existen en Dios

---

17 San Gregorio Magno, *In Evang.*, II, 40 (PL 76, 1302, 1304).

18 Proclo de Bizancio, *Liber de Causis*, IX; ed. Bardenhewer, 173, 18.

de un modo más eminente. Pues en las creaturas, las formas de las cosas y las naturalezas son múltiples y diversas, pero en Dios existen de modo simple y único. Y este ser de las cosas se expresa de tres maneras. Pues *en primer lugar* dijo Dios: *Hágase el firmamento*[19]; por lo cual se entiende que el ser de las cosas existe en el Verbo de Dios. *En segundo lugar* se dice: *E hizo Dios el firmamento*[20]; por lo cual se entiende que el ser del firmamento existe en la inteligencia angélica. *En tercer lugar* se dice: *Y así se hizo*[21]; por lo cual se entiende que el ser del firmamento existe en la propia naturaleza, como lo expone Agustín[22]; y de modo semejante sucede tratándose de las otras cosas. Pues así como las cosas descienden de Dios, a fin de subsistir en su propia naturaleza, así también las formas de las cosas, mediante las cuales se conocen éstas, descienden de la sabiduría divina, a fin de subsistir en las sustancias intelectuales.

Por lo cual debe considerarse que según sea el modo en que algo posee la perfección de su naturaleza, de ese mismo modo le concierne su perfección inteligible. Y en efecto, las cosas singulares no poseen la perfección de su naturaleza por razón de sí mismas, sino por causa de otro: para que en ellas[23] se salvaguarden[24] las especies pretendidas por la naturaleza[25]. En efecto, la naturaleza[26] tiende a la generación del hombre, y no de este hombre; pero el hombre en cuanto tal no puede existir, sino este hombre. Y por la misma razón afirma el Filósofo en *Sobre los animales*[27], que cuando haya necesidad de determinar las causas de los accidentes de una especie, es necesario circunscribirnos a la causa final; mas tratándose de los accidentes de un individuo, a la causa eficiente o material. Como si la naturaleza tendiese únicamente a lo que hay en la especie. Por lo que, asimismo, a la per-

---

19 *Génesis* I, 6.

20 Versículo 7.

21 Versículo 7.

22 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, II, 8 (PL 34, 269).

23 En las cosas singulares.

24 Léase: subsistan.

25 La naturaleza de cada singular.

26 La naturaleza humana.

27 Aristóteles, *De generatione animalium*, V, 1 (778a 30-778b 1).

fección inteligible[28] pertenece el conocimiento de las especies de las cosas, mas no el conocimiento de los individuos, a no ser accidentalmente (*per accidens*).

Por consiguiente, esta perfección inteligible, aun cuando está presente en todas las sustancias intelectuales, no lo está del mismo modo. Pues en las superiores, las formas inteligibles de las cosas están más unidas y son más universales; pero en las inferiores se multiplican más y son menos universales, en cuanto que se alejan más de la más importante sustancia simple, y se acercan a la particularidad de las cosas. Pero en todo caso, debido a que en las superiores hay una mayor capacidad intelectiva, las sustancias superiores obtienen la perfección inteligible con pocas formas universales, de modo que conocen las naturalezas de las cosas hasta en las últimas especies. Mas si en las sustancias inferiores existiesen formas de tal modo universales como las que existen en las sustancias superiores, debido a que tienen menor capacidad intelectiva no conseguirían con formas como éstas la última perfección inteligible, sino que subsistiría el conocimiento de ellas con una cierta universalidad y confusión, lo que es propio de un conocimiento imperfecto. Pues está claro que cuanto más eficaz es un intelecto, tanto más puede comprender muchas cosas a partir de pocas; signo de esto es que es necesario a los toscos y lentos de comprensión explicarles las cosas una por una, y ponerles ejemplos particulares para cada cosa. Está claro que el alma humana es más débil que las demás sustancias intelectuales; por lo cual su capacidad natural para recibir las formas de las cosas está en conformidad con las cosas materiales. Y por esto, el alma está unida al cuerpo, para que a partir de las cosas materiales pueda recibir las especies inteligibles, según el intelecto posible. Y la altura de su capacidad natural de entender es aquélla que le permite ser perfeccionada en el conocimiento inteligible por medio de las formas determinadas de esta manera. Por lo cual, también la luz inteligible que participa, llamada *intelecto agente*, tiene esta operación, para que de este modo ponga en acto las especies inteligibles.

Por consiguiente, puesto que el alma está unida al cuerpo, por su misma unión se relaciona con las cosas inferiores, de las cuales recibe las especies

[28] Le pertenece proceder mediante conceptos, por lo que tienen de común las cosas de una misma especie.

inteligibles proporcionadas a su capacidad intelectiva, y así se produce el conocimiento. Pero separada del cuerpo, se relaciona sólo con las cosas superiores, de las cuales recibe el influjo de las especies universales inteligibles. Y aunque el alma misma las reciba de un modo menos universal que el que poseen en las sustancias superiores, no obstante, no es tan grande su capacidad intelectiva como para que de esta manera pueda conseguir, a través del género de las especies inteligibles, un conocimiento perfecto, entendiendo cada cosa de modo especial y específico, sino con una cierta universalidad y confusión, como se conocen las cosas con los principios universales. Mas este conocimiento lo adquieren las almas separadas súbitamente por modo de influjo, y no sucesivamente por modo de instrucción, como afirma Orígenes[29].

Así, pues, debe decirse que las almas separadas conocen mediante un conocimiento natural todas las cosas naturales en el universal, mas no cada cosa de modo especial. Por otro lado, en el conocimiento que tienen las almas de los santos por medio de la gracia, opera otra cosa; y por ella[30] se equiparan a los ángeles, en cuanto que ven todas las cosas en el Verbo.

Y ahora debe responderse a las objeciones.

1. A LO PRIMERO, por tanto, debe decirse que según Agustín[31], los demonios conocen las cosas de un triple modo. Algunas cosas por revelación de los ángeles buenos, es decir, las que son superiores al conocimiento natural de ellos[32], como los misterios de Cristo, de la Iglesia, y otras cosas de este tipo; otras las conocen por la agudeza de su propio intelecto, es decir, las que son susceptibles de saberse naturalmente; pero algunas por la experiencia de un largo tiempo, como el resultado de los futuros contingentes en los singulares, que no pertenecen por sí mismos al conocimiento inteligible, como se ha dicho. Por eso, acerca de estas últimas no trataremos ahora.

---

29 Orígenes, *De principiis*, I, 6 (PG 11, 169).

30 Por la gracia.

31 San Agustín, *De divinatione daemonum*, III-VI (PL 40, 584-587).

32 Los demonios.

2. A LO SEGUNDO debe decirse que tratándose de aquellos que adquirieron el conocimiento de algunas cosas naturales susceptibles de saberse en esta vida, existirá un determinado conocimiento en lo especial de las cosas que aquí adquirieron; mas de las otras cosas existirá un conocimiento universal y confuso. De ahí que no les será inútil haber adquirido el conocimiento. Ni es inconveniente que uno y otro conocimiento de las mismas cosas susceptibles de saberse esté presente en un mismo sujeto, puesto que no pertenecen los dos juntos[33] a una misma razón.

3. A LO TERCERO debe decirse que dicha objeción no concierne a nuestra cuestión, dado que no suponemos que el alma separada conozca todas las cosas naturales en lo especial. De ahí que no sea incompatible con su conocimiento la infinitud de las especies que hay en los números, las figuras y las proporciones. Sin embargo, puesto que del mismo modo podría concluir contra el conocimiento angélico esta objeción, debe decirse que las especies de las figuras, de los números y de otras cosas como éstas no son infinitas en acto, sino sólo en potencia. Ni hay tampoco inconveniente en admitir que la capacidad de una sustancia intelectual finita se extienda a las cosas infinitas de este modo; puesto que su capacidad intelectiva es de algún modo infinita, en cuanto que no está delimitada por la materia. De ahí que también puede conocer lo universal, que de algún modo es infinito, en cuanto que de suyo contiene cosas infinitas en potencia.

4. A LO CUARTO debe decirse que las formas de las cosas materiales existen en las sustancias inmateriales de un modo inmaterial. Y de esta manera hay una asimilación entre ambas, en cuanto a las razones de las formas, no en cuanto al modo de ser.

5. A LO QUINTO debe decirse que la materia prima no se encuentra respecto a las formas sino de dos modos: o bien en potencia pura, o en acto puro. De igual manera las formas naturales poseen sus operaciones tan pronto como están en la materia, a no ser que exista algún impedimento. Lo cual es así porque la forma natural sólo hace referencia a una sola cosa; y así, tan pronto como la forma del fuego está en la materia hace que éste se mueva hacia arriba. Pero el intelecto posible se encuentra respecto a las especies inteligibles de tres maneras: pues a veces se encuentra en *pura potencia*, como antes de aprender; mas otras veces en puro acto, como

---

[33] Los dos conocimientos.

cuando considera en acto, y otras veces de un modo medio entre la potencia y el acto, como cuando posee un conocimiento habitual, y no en acto. Por consiguiente, la forma inteligida se compara al intelecto posible como la forma natural a la materia prima, en la medida que es inteligida en acto, y no en la medida que está de un modo habitual, y de ahí que, así como la materia prima al mismo tiempo y una sola vez sólo es informada por una forma, así también el intelecto posible no entiende sino un solo inteligible. Sin embargo, puede conocer muchas cosas habitualmente.

6. A LO SEXTO debe decirse que algo puede ser asimilado a una sustancia cognoscente, de dos modos. O bien según el ser natural; y de este modo cosas diversas no son asimiladas según la especie, pues aquella[34] es de una sola especie. O bien según el ser inteligible; y así, en cuanto que tiene diversas especies inteligibles, pueden ser asimiladas a ella diversas cosas según su especie, aunque ella misma[35] sea de una sola especie.

7. A LO SÉPTIMO debe decirse que las almas separadas no sólo conocen especies, sino además individuos. Sin embargo, no todos, sino algunos. Y por esto, no es necesario que existan en ella especies infinitas.

8. A LO OCTAVO debe decirse que la aplicación del conocimiento universal a los singulares no es causa del conocimiento de los singulares, sino consecuencia de éste. Mas de qué modo el alma separada conozca los singulares, es algo que se investigará más adelante[36].

9. A LO NOVENO debe decirse que, como el bien descansa en el modo, la especie y el orden, según afirma Agustín en el libro *Sobre la naturaleza del bien*[37], en la medida en que se encuentra un orden en alguna cosa, en la misma medida se encuentra ahí mismo un bien. Mas en los condenados no existe el bien de la gracia, sino el de la naturaleza; por tanto, no existe ahí el orden de la gracia, sino el de la naturaleza, el cual es suficiente para alcanzar un conocimiento.

---

34 La sustancia que conoce.

35 La sustancia que conoce.

36 Art. 20.

37 San Agustín, *De natura boni*, III (PL 42, 553).

10. A LO DÉCIMO debe decirse que Agustín habla de las cosas singulares que aquí se hacen, sobre las cuales se ha dicho que no pertenecen al conocimiento inteligible.

11. A LO UNDÉCIMO debe decirse que el intelecto posible no puede, por la sola luz del intelecto agente, ponerse en acto de conocer todas las cosas naturales, sino en virtud de alguna sustancia superior que tiene en acto el conocimiento de todas las cosas naturales. Y si alguien considera correctamente el intelecto agente, de acuerdo con lo que enseña el Filósofo sobre él, no es activo respecto del intelecto posible directamente, sino más bien respecto de las imágenes, a las que hace inteligibles en acto; por medio de ellas el intelecto posible se pone en acto cuando se inclina a las cosas inferiores por su unión con el cuerpo. Y por la misma razón, cuando se ordena a las cosas superiores después de su separación del cuerpo se pone en acto en virtud de las especies inteligibles que hay en acto en las sustancias superiores, como si éstas fuesen su agente propio. Y así, el conocimiento de este modo es natural.

12. Por lo cual es evidente la solución A LO DUODÉCIMO.

13. A LO DECIMOTERCERO debe decirse que las almas separadas reciben este tipo de perfección de Dios a través de los ángeles. Pues aunque la sustancia del alma sea creada por Dios de modo inmediato, no obstante, las perfecciones inteligibles provienen de Dios por mediación de los ángeles, no sólo las naturales, sino además las que conciernen a los misterios de las gracias, como es evidente por lo que afirma Dionisio en el capítulo IV de su *Jerarquía celeste*[38].

14. A LO DECIMOCUARTO debe decirse que el alma separada que posee un conocimiento universal de las cosas que pueden saberse naturalmente, no se ha puesto perfectamente en acto, puesto que conocer algo en el universal, es conocerlo imperfectamente y en potencia. De donde, no alcanza la felicidad, ni incluso la natural. Pero de aquí no se sigue que otros recursos con los cuales se alcanza la felicidad sean superfluos.

15. A LO DECIMOQUINTO debe decirse que los condenados, por este mismo bien de conocimiento que poseen, se entristecen, en cuanto que

---

38 Pseudo-Dionisio, *De coelesti hierarchia*, IV, 2 (PG 3, 180).

conocen que ellos mismos están privados del sumo bien, al cual estaban ordenados por otros bienes.

16. A LO DECIMOSEXTO debe decirse que dicha Glosa habla de las cosas particulares que no pertenecen a la perfección inteligible, como se ha dicho.

* * *

1. Mas A LO PRIMERO que se objeta EN CONTRARIO, debe decirse que el alma separada no comprende perfectamente una sustancia separada; y por esto, no es necesario que conozca todas las cosas que en ella hay por semejanza.

2. A LO SEGUNDO debe decirse que las palabras de Gregorio son verdaderas en cuanto se refieren a un conocimiento cuyo objeto inteligible es Dios; que por tratarse de un conocimiento de sí, representa todos los inteligibles. Sin embargo, no es necesario que cualquiera que ve a Dios sepa todas las cosas que Él mismo sabe, a no ser que lo comprendiera como Él se comprende a sí mismo.

3. A LO TERCERO debe decirse que las especies que hay en el intelecto de un ángel son inteligibles para aquel intelecto que recibe dichas especies como formas; sin embargo, no los son para el intelecto de un alma separada.

4. A LO CUARTO debe decirse que aunque lo inteligido sea forma de la sustancia inteligente, con todo, no es necesario que el alma separada, conociendo a una sustancia separada, conozca lo que ésta conoce, pues no la abarca.

5. A LO QUINTO debe decirse que aunque el alma separada conozca de algún modo las sustancias separadas, con todo, no es necesario que conozca perfectamente todas las otras cosas, puesto que ni a las mismas sustancias separadas conoce perfectamente.

6. A LO SEXTO debe decirse que el alma separada es puesta en acto respecto de todos los inteligibles naturales por una sustancia superior, no perfectamente, sino universalmente, tal como se ha dicho.

7. A LO SÉPTIMO debe decirse que aunque las sustancias separadas sean de algún modo ejemplares de todas las cosas naturales, sin embargo, no se sigue que si ellas son conocidas, se conozcan todas las cosas, a no ser que fuese posible comprender perfectamente a las mismas sustancias separadas.

8. A LO OCTAVO debe decirse que el alma separada conoce a través de formas infusas, las cuales son formas de todo orden, pero no en especial, como ocurre en las sustancias superiores, sino sólo en general, como se ha dicho.

9. A LO NOVENO debe decirse que las cosas naturales están de algún modo en las sustancias separadas y en el alma; pero mientras que en las sustancias separadas están en acto, en el alma están en potencia respecto de todas las formas naturales que han de ser inteligidas.

10. A LO DÉCIMO debe decirse que el alma de Abraham era una sustancia separada; por lo cual, el alma del rico podía conocerla, como también a las otras sustancias separadas.

ARTÍCULO 19

SI LAS POTENCIAS SENSITIVAS PERMANECEN EN EL ALMA SEPARADA[1]

Y PARECE QUE ASÍ ES.

1. Porque las potencias del alma o radican esencialmente en ella o son propiedades de ella. Pero las cosas esenciales a una cosa no pueden separarse de ésta mientras permanezca, ni tampoco las propiedades naturales de ella. Luego en el alma separada permanecen las potencias sensitivas.

2. *Pero, podríase replicar* que permanecen en ella sólo como en su raíz. — *Pero, en cambio*: existir en algo como en su raíz es existir en ello sólo en potencia, porque equivale a existir en algo virtualmente y no en acto. Mas la esencia de la cosa y las propiedades naturales de ésta es necesario que existan en la cosa en acto, y no sólo virtualmente. Luego las potencias sensitivas no permanecen en el alma separada sólo como en su raíz.

3. Dice Agustín en *Sobre el espíritu* y *el alma*[2] que el alma se separa del cuerpo llevándose consigo la sensación, la imaginación, lo concupiscible y lo irascible, que están en la parte sensitiva. Luego las potencias sensitivas permanecen en el alma separada.

---

[1] Cfr. *In IV Sent* dist.44 q3 a3; q1 a1 2; dist.50 q1 a1; *Quodl* X q4 a2; *CG* II 81; *STh* I q77 a8; I-II q67 a1; *De Virt Card* a4 ad13m.

[2] Como ya se ha dicho, en realidad se sabe que este libro no perteneció a San Agustín, sino a Alcerio de Claraval (Pseudoagustín): *Liber de spiritu et anima*, XV (PL 40, 791). Ésta es la razón más importante por la que Santo Tomás no concede demasiada importancia a este argumento.

4. El todo al que le faltan algunas de sus partes no está completo. Pero las potencias sensitivas son partes del alma. Por consiguiente, si no estuviesen en el alma separada, el alma separada no estaría completa.

5. Así como el hombre lo es por la razón y el intelecto, así también el animal lo es por sus sentidos; pues lo racional es diferencia constitutiva del hombre, y lo sensible es diferencia constitutiva del animal. Luego si desaparecen los mismos sentidos, desaparecerá el mismo animal. Pero si las potencias sensitivas no permanecen en el alma separada, cuando el hombre resucite no existirán los mismos sentidos que ahora tiene; porque lo que va a parar a la nada, no puede volver a existir como numéricamente el mismo. Luego el hombre que resucite no será el mismo animal, y de este modo, tampoco el mismo hombre que ahora existe, que es lo contrario de lo que se dice en *Job* XIX, 27: *Al que yo veré*[3], *veránle mis ojos.*

6. Dice Agustín en el libro XII de su *Comentario literal al Génesis*[4], que las penas que las almas padecen en el infierno son semejantes a las cosas que ven los que duermen, es decir, semejanzas de cosas corporales. Pero estas cosas que ven los que duermen son producto de la imaginación, que pertenece a la parte sensitiva. Luego las potencias sensitivas existen en el alma separada.

7. Es manifiesto que el gozo está en el concupiscible, y la ira en el irascible. Pero en las almas separadas de los buenos hay gozo, y en las almas de los malos existe dolor e ira; pues en ellas hay llanto y crujir de dientes. Luego estando el concupiscible y el irascible en la parte sensitiva, como dice el Filósofo en el libro III *Sobre el alma*[5], parece que hay potencias sensitivas en el alma separada.

8. Dice Dionisio en el cap. IV *Sobre los nombres divinos*[6] que el mal del demonio radica en su furor irracional, su concupiscencia insensata, y en su fantasía perversa. Pero estas cosas pertenecen a las potencias sensitivas.

---

3. Es decir, al Dios que ahora logre ver yo (dice Job en su sufrimiento), a ese mismo le verán mis ojos. El mismo hombre que ahora mismo puede ver a Dios, ese mismo verá después a Dios.

4 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XII, 32 (PL 34, 480).

5 Aristóteles, *De anima*, III, 9 (432b 5-7).

6 Pseudo-Dionisio, *De divinis nominibus*, IV, 23 (PG 3, 725).

Luego las potencias sensitivas existen en los demonios, y con mayor razón en las almas separadas.

9. Dice Agustín en su *Comentario literal al Génesis*[7] que el alma siente algunas cosas sin el cuerpo, como el gozo y la tristeza. Pero lo que está en el alma sin cuerpo, está en el alma separada. Luego hay sentido en el alma separada.

10. En el *Libro sobre las Causas*[8] se dice que en toda alma existen cosas sensibles. Pero las cosas sensibles son sentidas porque están en el alma. Luego el alma separada siente cosas sensibles; y así existe en ella el sentido.

11. Dice Gregorio[9] que lo que el Señor narra en *Lucas*, XVI, acerca del rico Epulón, no es una parábola sino un hecho. Mas ahí se dice que estando el rico en el infierno, es decir, su alma separada, vio a Lázaro, y además escuchó cuando Abraham le hablaba a aquél. Luego su alma separada vio y escuchó, y por esto existen en ella sentidos.

12. En las cosas que son lo mismo según el ser o según la sustancia, una no puede existir sin la otra. Pero en el hombre el alma sensitiva y la racional son la misma según su ser y su sustancia. Luego no puede suceder que los sentidos no permanezcan en el alma racional separada.

13. Lo que va a parar a la nada, no puede volver a existir como numéricamente el mismo. Pero si las potencias sensitivas no permanecen en el alma separada, es necesario que vayan a parar a la nada. Luego con la resurrección no serán las mismas numéricamente. Y como las potencias sensitivas son actos de los órganos, ni los órganos serán numéricamente los mismos, ni todo el hombre será el mismo numéricamente; lo cual es inadmisible.

14. Premio y pena responden al mérito y al demérito respectivamente. Pero el mérito y el demérito del hombre consisten, como la mayoría de las veces, en actos de las potencias sensitivas, ya sea que sigamos a nuestras pasiones, o que las refrenemos respectivamente. Luego la justicia parece

---

7 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XII, 32 (PL 34, 480).

8 Proclo de Bizancio, *Liber de Causis*, XIII; ed. Bardenhewer, 176, 8.

9 San Gregorio Magno, *In Evang.*, II, 40 (PL 76, 1302, 1304).

exigir que los actos de las potencias sensitivas existan en las almas separadas, que son premiadas o castigadas.

15. Las potencias no son otra cosa que principios de acción o pasión. Mas el alma es el principio de operaciones sensitivas. Luego las potencias sensitivas están en el alma como en su sujeto. Y así, no puede suceder que no permanezcan en el alma separada, dado que los accidentes no se corrompen por ausencia de contrariedad, sino por corrupción de su sujeto[10].

16. Según el Filósofo[11], la memoria está en la parte sensitiva. Pero la memoria permanece en el alma separada, lo que es evidente por aquello que Abraham dice al rico Epulón en *Lucas*, XVI, 25: *Acuérdate que recibiste tus bienes mientras vivías*. Luego las potencias sensitivas permanecen en el alma separada.

17. Virtudes y vicios permanecen en las almas separadas. Pero hay algunas virtudes y vicios de la parte sensitiva: pues dice el Filósofo en el libro III de la *Ética*[12] que la templanza y la fortaleza pertenecen a la parte irracional del alma. Luego las potencias sensitivas permanecen en el alma separada.

18. De los muertos que se dice han revivido, se lee en la mayoría de las historias de los santos que podían imaginar ciertas cosas que ya habían visto: como casas, campos, rayos y cosas como éstas. Luego las almas separadas se sirven de la imaginación, que radica en la parte sensitiva.

19. El sentido ayuda al conocimiento intelectual; pues a quien le falla un sentido le falta un tipo de conocimiento. Pero el conocimiento intelectual será más perfecto en el alma separada que en el alma unida al cuerpo. Luego con mayor necesidad estará presente en la primera el sentido.

20. Dice el Filósofo en el libro I *Sobre el alma*[13] que si un anciano recibiese los ojos de un joven, vería como el joven. De lo cual se desprende que al debilitarse los órganos no se debilitan las potencias sensitivas. Luego tam-

---

10 Y como estando separada el alma hay sujeto para ellas, no dejan las potencias sensitivas de existir.

11 Aristóteles, *De memoria et reminiscentia*, I (450a 14).

12 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, III, 9 (1117b 22-23).

13 Aristóteles, *De anima*, I, 4 (408b 21-22).

poco al destruirse aquellos se destruyen éstas. Y así parece que las potencias sensitivas permanecen en el alma separada.

PERO EN CONTRA:

1. Está lo que dice el Filósofo en el libro III *Sobre el alma*[14], hablando del intelecto, que sólo éste se separa como lo perpetuo se separa de lo corruptible. Luego las potencias sensitivas no permanecen en el alma separada.

2. Dice el Filósofo en su obra *Sobre los animales*[15] que las operaciones que no pueden prescindir del cuerpo provienen de potencias que tampoco pueden prescindir del cuerpo. Pero las operaciones de las potencias sensitivas no pueden prescindir del cuerpo, pues se ejecutan mediante órganos corporales. Luego las potencias sensitivas no pueden prescindir del cuerpo.

3. Dice Damasceno[16] que ninguna cosa está privada de una operación propia. Luego si las potencias sensitivas permanecieran en el alma separada, tendrían sus propias operaciones; lo cual es imposible.

4. Una potencia que no se pone en acto existe en vano. Pero Dios no crea ninguna operación en vano. Luego las potencias sensitivas no permanecen en el alma separada, porque no pueden ponerse en acto.

RESPUESTA. Debe decirse que las potencias del alma no son la esencia del alma, sino propiedades naturales que dimanan de la esencia de ella, como ya se ha dicho en cuestiones anteriores[17]. Mas un accidente se corrompe de dos modos: *de un modo*, por su contrario, como lo frío se corrompe por lo caliente; *de otro modo*, por corrupción de su sujeto. Pues un accidente no puede permanecer una vez corrompido su sujeto. Por tanto, cualesquiera accidentes o formas que no tienen contrario, no son destrui-

---

14 Aristóteles, *De anima*, II, 2 (413b 24-27).

15 Aristóteles, *De generatione animalium*, II, 3 (736b 22-24).

16 San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, 23 (PG 94, 949).

17 Concretamente en *De Spirit Creat* q.unica a11 ad12m.

das sino por destrucción de su sujeto. Ahora bien, es manifiesto que las potencias del alma no tienen contrario; y por esto, si se corrompen, no se corrompen sino por corrupción de su sujeto. Por consiguiente, para investigar si las potencias sensitivas se corrompen una vez desintegrado el cuerpo, o si permanecen en el alma separada, es necesario que consideremos como principio de la investigación cuál es el sujeto de las potencias mencionadas.

Evidentemente es preciso que el sujeto de una potencia sea aquello que, conforme a la potencia, se dice potente: pues todo accidente denomina a su sujeto. Ahora bien, lo que puede actuar o padecer es lo mismo que el agente o el paciente. Por tanto es preciso que el sujeto de la potencia sea aquello que es sujeto de la acción o pasión, de las que esa potencia es principio. Y por esto dice el Filósofo en *Sobre el sueño y la vigilia*[18], que de tal potencia, tal acción[19].

Y acerca de las operaciones de los sentidos la opinión fue variable. Pues Platón[20] supuso que el alma sensitiva tendría su propia operación por sí misma. En efecto, creía que el alma, incluso la sensitiva, se mueve a sí misma y que no mueve al cuerpo a no ser que ella misma se mueva. Así, pues, al sentir hay una doble operación: una, por la que el alma se mueve a sí misma, y otra por la que mueve al cuerpo. Por esta razón, los platónicos definen la sensación como el movimiento del alma a través del cuerpo. Y por ello algunos partidarios de esta posición distinguen dos tipos de operaciones en la parte sensitiva: a saber, unas interiores, con las que el alma siente, según se mueve a sí misma, y otras exteriores, según mueve al cuerpo. Además, dicen que hay dos clases de potencias sensitivas. Unas que en el alma misma son principio de sus actos interiores, y éstas permanecen en el alma separada, una vez que el cuerpo es destruido junto con sus actos. Pero hay otras que son principio de sus actos exteriores, las cuales existen en el alma al mismo tiempo que en el cuerpo, y al perecer éste, también perecen dichas potencias.

---

18 Aristóteles, *De somno et vigilia*, I (454a 8).

19 Acción u operación. Por eso procede a continuación a hablar de las operaciones de las potencias.

20 Platón, *Phaedrus*, 245C-246A; 253C-256A.

Pero esta posición no puede sostenerse. En efecto, es manifiesto que cada cosa opera según el ente que es. De modo que las cosas que tienen el ser por sí mismas operan por sí mismas como individuos sustanciales. Mas las formas que no pueden existir por sí mismas, sino que se llaman entes en virtud de algo que existe en ellas, no operan por sí mismas, sino que obran en virtud de que sus sujetos operan por medio de ellas. En efecto, así como el calor no es un sujeto existente (*id quod est*), sino aquello por lo que un sujeto es cálido, tampoco calienta, sino que es aquello por lo que lo cálido calienta. Por consiguiente, si el alma sensitiva operase por sí misma, seguiríase que tendría subsistencia por sí misma; y por tanto no se corrompería una vez desintegrado el cuerpo. De ahí también que las almas de los animales serían inmortales; todo lo cual es imposible. Y sin embargo, se dice que Platón lo creyó.

Por consiguiente, es manifiesto que ninguna operación de la parte sensitiva puede darse para que obre el alma, porque es propia del compuesto en virtud del alma, así como la acción de calentar es propia del sujeto caliente en virtud del calor. Por consiguiente, es el compuesto el que ve y escucha, y el que siente todas las cosas, pero en virtud del alma; por lo que también es el compuesto el que puede ver, escuchar y sentir, pero en virtud del alma. Luego es manifiesto que las potencias de la parte sensitiva existen en el compuesto como en su sujeto, pero en virtud del alma como su principio. Por consiguiente, una vez destruido el cuerpo, se destruyen las potencias sensitivas, aunque permanecen en el alma como en su principio[21]. Y por esto hay otra opinión que sostiene que las potencias sensitivas permanecen en el alma separada sólo como en su raíz.

1. A LO PRIMERO debe decirse que las potencias sensitivas no son la esencia del alma, sino propiedades naturales: del compuesto como sujeto de ellas, pero del alma como su principio.

2. A LO SEGUNDO debe decirse que tales potencias permanecen en el alma separada como en su raíz, no porque existan en acto en ella, sino porque el alma separada tiene tal virtud o fuerza que si se uniera al cuerpo

---

[21] Es decir, sólo virtualmente, como en su raíz, pero no en acto.

nuevamente podría causar tales potencias en el cuerpo, así como también la vida.

3. A LO TERCERO debe decirse que aquel libro citado no tiene autoridad, dado que dicho libro presenta en el título un autor falso: en efecto, no pertenece a Agustín, sino a alguien distinto. Sin embargo, a su autor podría decírsele que el alma se lleva consigo tales potencias, pero no en acto, sino virtualmente.

4. A LO CUARTO debe decirse que las potencias del alma no son partes esenciales o integrales del alma, sino potenciales, pero de modo que algunas de ellas inhieren de suyo en el alma[22], mientras que otras inhieren en el compuesto.

5. A LO QUINTO debe decirse que *sentido* tiene dos acepciones. Por la primera se designa al *alma sensitiva* misma, que es principio de esa misma clase de potencias; y así el animal es animal por el sentido, es decir, como por su forma propia. Y de esta acepción de sentido se toma también lo sensible, que es lo que diferencia constitutivamente a un animal. Por la segunda acepción se designa como sentido a la *potencia sensitiva* misma, que por ser una propiedad natural, no es constitutiva de la especie, sino algo consecutivo de la especie. Por consiguiente, esta clase de sentido no permanece en el alma separada, sino sólo el primer tipo de sentido mencionado. Pues en el hombre una misma es la esencia del alma sensible y del alma racional. Por lo que nada impide que el hombre que resucite sea el mismo animal numéricamente. Pues para que algo sea numéricamente el mismo, basta que los principios esenciales sean numéricamente los mismos, y no se requiere que las propiedades y los accidentes sean numéricamente los mismos.

6. A LO SEXTO debe decirse que Agustín parece haberse retractado de eso justamente en su obra *Retractaciones*[23]. En efecto, según el libro XII de su *Comentario literal al Génesis*[24] dice que las penas del infierno son pro-

---

22 Se refiere al intelecto y la voluntad, que inhieren en el alma como su sujeto, y no en el compuesto (como las vegetativas y sensitivas). Por eso, al desaparecer el compuesto, pueden permanecer.

23 San Agustín, *Retractationes*, II, 24 (PL 32, 640).

24 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XII, 33 (PL 34, 481).

ducto de visiones imaginarias, y que *el sitio del infierno no es corpóreo sino imaginario*. Pero entonces se vio obligado a dar cuentas de por qué razón se dice que el infierno está bajo la tierra[25], si no es un lugar corpóreo. Y por eso él mismo desaprobó aquello diciendo: *En relación con el infierno, me parece que debí enseñar que se encuentra bajo la tierra, en vez de dar cuenta de por qué se cree o se dice que está bajo la tierra, como si no fuese así.* Y al retractarse de lo que había sostenido sobre el sitio del infierno, se ve que se ha retractado de todas las demás cosas que de ello se desprendían.

7. A LO SÉPTIMO debe decirse que en el alma separada no hay gozo ni ira, en cuanto que estos son actos del apetito irascible y del concupiscible, que están en la parte sensitiva; pero sí en la medida en que por ellos se designa el movimiento de la voluntad, que está en la parte intelectiva.

8. A LO OCTAVO debe decirse que como el mal del hombre radica en tres cosas (es decir, en fantasía perversa, que es principio de desatinos, concupiscencia torpe y furor irracional), por esta razón Dionisio describe el mal del demonio a semejanza de los males del hombre; y no es que considere que en los demonios exista fantasía, o apetito irascible o concupiscible, que existen en la parte sensitiva, sino algo proporcional a ellos y acorde con la naturaleza intelectiva[26].

9. A LO NOVENO debe decirse que mediante dichas palabras de Agustín no se entiende que el alma sienta algunas cosas sin necesidad de su órgano corporal, sino que siente algunas cosas sin necesidad de los cuerpos sensibles, como cuando siente miedo y tristeza; en cambio, hay otras cosas que siente a través de ellos, como lo caliente y lo frío.

10. A LO DÉCIMO debe decirse que todo lo que existe en otro, está en él al modo de éste. Por lo que las cosas sensibles no existen en el alma separada al modo sensible, sino al modo inteligible.

---

[25] La misma etimología autoriza a ello: *infierno, proviene de inferus, -era, -erum*: inferior, subterráneo. Aunque como es bien sabido, entre los tomistas no significa que el infierno esté precisamente debajo de la tierra. Es -al igual que el cielo- un modo de indicar que lo más bajo siempre está en el suelo, por debajo, y que lo más bueno y noble siempre es elevado y está arriba (Cfr. *STh*, Tratado de los Novísimos, Suppl. q69).

[26] En otras palabras: sólo metafóricamente puede decirse que en los demonios se dan la ira, la concupiscencia y la fantasía, que son su mismo querer desordenado.

11. A LO UNDÉCIMO debe decirse que nada impide que en una descripción de hechos sucedidos, se mencionen algunas cosas metafóricamente. Pues aunque lo que se dice en el Evangelio sobre Lázaro y el rico sea un hecho sucedido, con todo se dice metafóricamente que vio a Lázaro y escuchó, como también se dice metafóricamente que [el rico] tenía lengua.

12. A LO DUODÉCIMO debe decirse que la sustancia del alma sensible permanece en el hombre después de la muerte, no así las potencias sensitivas.

13. A LO DECIMOTERCERO debe decirse que así como el sentido, en cuanto denomina a la potencia, no es forma de todo el cuerpo, sino que lo es el alma sensitiva, siendo el sentido sólo una propiedad del compuesto, así también la potencia visiva no es acto del ojo, sino el alma que es principio de dicha potencia. Como si se dijera que el alma visiva es el acto del ojo de la misma manera que el alma sensitiva es acto de todo el cuerpo. Mas la potencia visiva es una propiedad consecutiva. Luego no conviene que uno sea el ojo del que resucite, y otra sea la potencia sensitiva.

14. A LO DECIMOCUARTO debe decirse que el premio no corresponde al mérito como si éste fuese algo que debe gratificarse, sino al mérito como aquello por lo que algo se recompensa. De ahí que no todos los actos[27] por los cuales se mereció algo, se vuelvan a tomar en cuenta en la remuneración, sino que basta que existan en el recuerdo de Dios. De otra manera, sería necesario que los santos murieran nuevamente, lo cual es absurdo.

15. A LO DECIMOQUINTO debe decirse que el alma es principio de la sensación, no como sentiente, sino como aquello que hace sentir al sentiente. De ahí que las potencias sensitivas no están en el alma como en su sujeto, sino que proceden del alma como de su principio.

16. A LO DECIMOSEXTO debe decirse que el alma separada recuerda por la memoria, no la que es parte del alma sensitiva, sino la que está en la

---

[27] En especial, los actos de las potencias sensitivas, que son los que interesan al argumento. El texto no parece suficientemente claro. Sobe todo en relación con la primera parte del argumento donde se dice en el original: *praemium non respondet merito sicut praemiando, sed sicut ei pro quo aliquid praemiatur.*

parte intelectiva, en la medida que Agustín[28] la considera parte de la imaginación.

17. A LO DECIMOSÉPTIMO debe decirse que las virtudes y vicios pertenecientes a las partes irracionales, no permanecen en el alma separada, sino en sus principios[29]: pues en la voluntad y la razón están los gérmenes de todas las virtudes.

18. A LO DECIMOCTAVO debe decirse que el alma separada del cuerpo no tiene el mismo modo de conocer que cuando está en el cuerpo. De aquellas cosas que aprehende el alma separada según el modo que le es propio y sin imágenes, permanece un conocimiento en ella después de que vuelve a su situación primitiva, unida a su cuerpo por segunda vez, según el modo que le conviene a sí en ese momento, es decir, la conversión a las imágenes. Y por esto, narran imaginativamente lo que vieron inteligiblemente.

19. A LO DECIMONOVENO debe decirse que el intelecto necesita la ayuda del sentido cuando se halla en un estado de conocimiento imperfecto, es decir, en la medida en que aún recibe las imágenes; mas no necesita de tal ayuda cuando goza de un conocimiento más perfecto, como el que corresponde al alma separada. Como el hombre que necesita de leche durante la infancia, mas no al llegar a una edad perfecta.

20. A LO VIGÉSIMO debe decirse que las potencias sensitivas no se debilitan esencialmente al debilitarse sus órganos, sino sólo accidentalmente; por lo que, asimismo, se destruyen sólo accidentalmente al destruirse sus órganos.

---

28 San Agustín, *De Trinitate*, XIV, 8; 12 (PL 42, 1044; 1048).

29 Es decir, virtualmente, según el sentido que esto tiene en el *corpus*.

ARTÍCULO 20

SI EL ALMA SEPARADA CONOCE LOS SINGULARES[1]

Y PARECE QUE NO.

1. Puesto que de las potencias del alma, sólo el intelecto permanece en el alma separada. Pero el objeto del intelecto es lo universal y no lo singular; pues el conocimiento es de los universales, mas el sentido de los singulares, como se dice en el libro I *Sobre el alma*[2]. Luego el alma separada no conoce los singulares, sino sólo los universales.

2. Si el alma separada conoce los singulares, ello sucedería, o bien a través de formas anteriormente adquiridas, habiendo existido en un cuerpo; o a través de formas infusas. Pero no parece que los conozca a través de formas anteriormente adquiridas. En efecto, de las formas que el alma adquiere por los sentidos mientras está en el cuerpo, algunas son intenciones individuales, que se conservan en las potencias de la parte sensitiva; y así, no pueden permanecer en el alma separada, puesto que las potencias de este tipo no permanecen en ella[3], como se ha mostrado. Mas ciertas intenciones que hay en el intelecto son universales, por lo cual, sólo éstas pueden permanecer. Pero a través de intenciones universales no pueden conocerse los singulares. Luego el alma separada no puede conocer los singula-

---

1 Cfr. *STh* I q89 a4; *In IV Sent* d50 q1 a3; *De Ver* q19 a2.

2 Aristóteles, *De anima*, II, 5 (417b 22-23; 27-28).

3 Es decir, en el alma separada.

res a través de las especies que adquirió en su cuerpo. Y de modo semejante, tampoco puede conocerlos a través de formas infusas, pues tales especies se comportan del mismo modo con respecto a todos los singulares. De donde, se seguiría que no parece ser verdadero que el alma separada conozca todos los singulares.

3. El conocimiento del alma separada está impedido por la distancia local. Pues afirma Agustín en su libro *Sobre el cuidado que hay que tener hacia los muertos*[4], que allí donde están las almas de los muertos no puede saberse de ningún modo las cosas que aquí se hacen. Mas la distancia local no impide el conocimiento por especies infusas. Luego el alma no conoce los singulares a través de especies infusas.

4. Las especies infusas se comportan de igual modo respecto a las cosas presentes y futuras: pues el influjo de las especies inteligibles no está sujeto al tiempo. Por consiguiente, si el alma separada conoce los singulares a través de especies infusas, parece que no sólo conoce las cosas presentes o las pretéritas, sino además las futuras; lo que no puede ser, como parece. Puesto que conocer las cosas futuras pertenece sólo a Dios, según se dice en *Isaías* XLI, 23: *Proclamad lo que ha de suceder al final, y diré de vosotros que sois dioses.*

5. Los singulares son infinitos. Mas las especies infusas no son infinitas. Luego el alma separada no puede conocer los singulares a través de especies infusas.

6. Lo que es indistinto no puede ser principio de un conocimiento distinto. Mas el conocimiento de los singulares es distinto. Por consiguiente, siendo las formas infusas indistintas, puesto que existen como universales, parece que a través de las especies infusas el alma separada no puede conocer los singulares[5].

7. Todo lo que se recibe en algo, se recibe en él según el modo del recipiente. Pero el alma separada es inmaterial. Luego las formas infusas se reciben en ella inmaterialmente. Pero lo que es inmaterial no puede ser principio de conocimiento de los singulares, que son individuados por la

---

4 San Agustín, *De cura pro mortuis gerenda*, XIII-XV (PL 40, 604-606).

5 Los singulares son distintos: "este hombre". Las formas infusas más bien indistintas: "el hombre".

materia. Luego el alma separada no puede conocer los singulares a través de formas infusas.

8. *Pero, podríase replicar* que a través de las formas infusas pueden conocerse los singulares, aunque ellas sean inmateriales: puesto que son semejanzas de las razones ideales mediante las cuales Dios conoce tanto los universales como los singulares. —*Pero, en cambio*: Dios conoce los singulares a través de razones ideales, en cuanto que éstas son hacedoras de materia, la cual es principio de individuación. En cambio las formas infusas del alma separada no son hacedoras de materia, puesto que no son creadoras: en realidad esto es propio sólo de Dios. Luego el alma separada no puede conocer los singulares a través de formas infusas.

9. La semejanza de la criatura con respecto a Dios no puede ser por univocidad, sino por analogía. Pero el conocimiento que se hace por semejanza de analogía es imperfectísimo, como si algo fuese conocido por otro, en cuanto conviene con éste en la razón de ente. Luego si el alma separada conoce los singulares a través de especies infusas, en cuanto que son semejanzas de las razones ideales, parece que conoce los singulares imperfectísimamente.

10. Se ha dicho en artículos anteriores[6] que a través de formas infusas el alma separada conoce las cosas naturales sólo con cierta confusión y universalidad. Mas esto no es conocer. Luego el alma separada no conoce los singulares a través de especies infusas.

11. Estas especies a través de las cuales se considera que el alma separada puede conocer los singulares, no son causadas por Dios inmediatamente: puesto que, según Dionisio[7], la ley de la divinidad consiste en reducir las cosas inferiores a través de las que están en medio. Ni tampoco pueden ser causadas a través de un ángel: puesto que un ángel no puede causar especies de este tipo, ni crearlas, ya que no es creador de ninguna cosa; tampoco puede transformarlas, puesto que es necesario que exista algún medio diferente. Luego parece que el alma separada no posee especies infusas a través de las cuales conozca los singulares.

---

6 Se refiere al art. 18.

7 Pseudo-dionisio, *De ecclesiastica hierarchia*, V, 4 (PG 3, 504); *De coelesti hierarchia*, IV, 3 (PG 3, 182).

12. Si el alma separada conoce los singulares a través de especies infusas, esto no puede ser sino de dos modos: o bien aplicando las especies a las cosas singulares, o convirtiéndose a las mismas especies[8]. Si las aplica a los singulares, consta que una aplicación de este modo no se produce recibiendo algo de los singulares, puesto que no posee potencias sensitivas que por naturaleza reciben de los singulares. Luego resta que esta aplicación se haga poniendo algo en los singulares; y así, no conoce los singulares mismos, sino sólo lo que pone en los singulares[9]. Mas si conoce los singulares a través de dichas especies, convirtiéndose a estas mismas, se sigue que no conoce los singulares sino en la medida que están en las especies mismas. Pero en las especies antes dichas no están los singulares a no ser universalmente. Luego el alma separada no conoce los singulares a no ser universalmente.

13. Ninguna cosa finita puede ser superior a las cosas infinitas. Pero los singulares son infinitos. Por consiguiente, siendo finita la capacidad del alma separada, parece que ésta no conoce los singulares.

14. El alma separada no puede conocer algo, a no ser por visión intelectual. Pero Agustín afirma en su *Comentario literal al Génesis*[10], que por visión intelectual no se conocen ni los cuerpos ni sus representaciones. Por consiguiente, siendo corpóreos los singulares, parece que no pueden ser conocidos por el alma separada.

15. Donde está la misma naturaleza, está también el mismo modo de operar. Pero el alma separada es de la misma naturaleza que el alma unida al cuerpo. Luego no pudiendo el alma unida al cuerpo conocer los singulares a través del intelecto, parece que tampoco el alma separada.

16. Las potencias se distinguen por sus objetos. Pero lo que una cosa es por causa de otra, ésta otra lo es con mayor razón. Luego los objetos son más distintos que las potencias. Pero el sentido nunca se hará intelecto. Luego lo singular, que es sensible, nunca se hará inteligible.

17. Una potencia cognoscitiva de orden superior se multiplica menos respecto de los cognoscibles mismos que una potencia de orden inferior.

---

8 Hacerse uno con ellas.

9 La expresión no es tan clara.

10 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XII, 24 (PL 34, 474).

En efecto, el sentido común es cognoscitivo de todo lo que es aprehendido por los cinco sentidos. Y de modo semejante, el ángel conoce por una sola potencia cognoscitiva, es decir, por el intelecto, los universales y singulares que el hombre aprehende por el sentido y el intelecto. Pero una potencia de orden inferior nunca puede aprehender lo que corresponde a otra potencia distinta de ella, como la potencia visiva nunca puede aprehender el objeto de la potencia auditiva. Luego el intelecto del hombre nunca puede aprehender lo singular, que es objeto del sentido, aunque el intelecto del ángel conozca y aprehenda ambos.

18. Se dice en el *Libro sobre las Causas*[11] que la inteligencia conoce las cosas en cuanto que es causa de ellas, o en cuanto que las gobierna. Pero el alma separada, ni causa los singulares, ni los gobierna. Luego no los conoce.

PERO EN CONTRA:

Se afirma que:

1. Formar proposiciones no es propio sino del intelecto. Pero el alma estando aún unida al cuerpo forma una proposición cuyo sujeto es singular y su predicado universal; como cuando digo: "Sócrates es hombre". Lo que no puede hacer, a no ser que conozca lo singular y su comparación con lo universal. Luego también el alma separada conoce los singulares a través del intelecto.

2. El alma, según su naturaleza, es inferior a todos los ángeles. Pero los ángeles de inferior jerarquía reciben las iluminaciones de los efectos singulares; y en esto se distinguen de los ángeles de mediana jerarquía, quienes reciben las iluminaciones según las razones de los efectos universales; y se distinguen de los ángeles supremos, quienes reciben las iluminaciones según las razones universales existentes en la causa. Por consiguiente, si el conocimiento particular es tanto mayor cuanto más inferior es el orden de

[11] Proclo de Bizancio, *Liber de Causis*, VII; ed. Bardenhewer, 170, 25-27; XXII, 183, línea 23, 184, 1.

la sustancia cognoscente, parece que el alma separada conoce los singulares con mayor fuerza.

3. Cualquier cosa de la que es capaz una potencia inferior, es capaz una potencia superior. Pero el sentido, que es inferior al intelecto, puede conocer los singulares. Luego el alma separada puede conocer los singulares según su intelecto.

RESPUESTA. Debe decirse que es necesario sostener que el alma separada conoce algunos singulares, mas no todos. Conoce ciertos singulares, de los que recibió un conocimiento anterior mientras estaba unida al cuerpo; pues de otra manera no recordaría de ellos lo que sucedió en la vida, y así, en el alma separada perecería el remordimiento de la conciencia. Además, conoce ciertos singulares de los que recibió un conocimiento después de separarse del cuerpo; pues de otra manera, no se afligiría por el fuego del infierno, y por otras penas corporales que en el infierno se dice que existen.

Ahora bien, que el alma separada no conoce todos los singulares según un conocimiento natural, es manifiesto por el hecho de que las almas de los muertos desconocen lo que aquí se hace, como afirma Agustín[12]. Por consiguiente, esta cuestión tiene dos dificultades: una *común* y otra *propia*. La dificultad *común* sin duda es por el hecho de que nuestro intelecto no parece ser cognoscitivo de los singulares, sino sólo de los universales. Por tanto, al no corresponderle a Dios, los ángeles y las almas otra potencia cognoscitiva sino el puro intelecto, parece difícil que se presente en ellos el conocimiento de los singulares. Luego a tal punto se equivocaron algunos, que negaron a Dios y los ángeles el conocimiento de los singulares; lo cual es absolutamente imposible. Pues de sostenerse esto, la divina providencia sería excluida de las cosas, y el juicio de Dios acerca de los actos humanos sería suprimido. Además, las funciones de los ángeles, que en relación con la salvación de los hombres creemos que realizan diligentemente, según ha dicho el Apóstol (*Hebreos* I, 14: *Todos ellos son espíritus enviados en misión de servicio, por causa de quienes recibirán la herencia de la salvación*), desaparecerían también.

---

12 En el lugar citado en la objeción tercera del presente artículo.

Y por esto, ciertamente, dijeron otros que Dios, los ángeles y también las almas separadas conocen los singulares por el conocimiento de las causas universales de todo orden, universalmente. Pues nada hay en las cosas universales que no se desprenda de dichas causas universales. Y ponen un ejemplo: si alguno conociese por completo el orden del cielo y de las estrellas, así como su medida y sus movimientos, sabría por su intelecto todos los eclipses futuros, cuántos, en qué lugares, y en qué tiempo habrían de suceder. Pero esto no es suficiente para un conocimiento verdadero de los singulares. Pues es manifiesto que, por mucho que se reúnan algunos universales, nunca se obtiene de ellos un singular. Como si digo que el hombre es blanco, músico, y hubiere añadido cualquier cosa de este tipo, nunca será singular. Pues es posible que todas estas cosas reunidas convengan a muchos. De donde, quien conoce todas las causas en el universal, nunca conocerá en particular, por ello mismo, ningún efecto singular. Ni aquel que conoce el orden del cielo por completo, conoce este eclipse como está aquí (*hanc eclypsim ut est hic*). Pues aunque conozca el eclipse que habrá de suceder en tal situación del sol y de la luna, en tal hora y cualquiera de las cosas de este tipo que se observan en los eclipses, no obstante, es posible que tal eclipse suceda muchas veces.

Y por esto, a fin de asignar a los ángeles y a las almas un conocimiento verdadero de los singulares, otros afirmaron que reciben el conocimiento de este tipo de los singulares mismos. Pero esto es absolutamente incongruente. Pues, siendo grandísima la distancia entre el inteligible y el ser material y sensible, la forma de la cosa material no es recibida inmediatamente por el intelecto, sino que es llevada hacia él a través de muchos medios. Por ejemplo, la forma de algún sensible primero se produce en el medio[13] donde es más espiritual que en la cosa sensible, y después en el órgano del sentido; luego, es encaminada a la fantasía y a otras facultades inferiores; y finalmente, más allá, es conducida al intelecto. Mas no es posible concebir que estos medios correspondan a los ángeles o a las almas separadas.

Y por esto, debe decirse de otro modo, que las formas de las cosas por las cuales conoce el intelecto se encuentran con respecto a las cosas de dos maneras: en efecto, algunas son productoras de las cosas, mas otras son

---

[13] En el sentido común.

recibidas de éstas. Y ciertamente, aquéllas que son productoras de cosas, conducen al conocimiento de la cosa, en tanto que existen como productoras de ella, por lo que, el artífice que confiere una forma a su obra o una disposición a la materia, conoce la obra por la forma de su arte, en cuanto a lo que causa en ella. Y puesto que ningún arte del hombre causa la materia, sino que toma la ya preexistente, que es principio de individuación, el artífice, como por ejemplo, un constructor, conoce una casa universalmente, mas no esta casa en cuanto es ésta, a no ser en cuanto que recibe un conocimiento de ella a través de los sentidos. Ahora bien, Dios por su intelecto no sólo produce la forma de la cual se toma la razón universal, sino además la materia que es principio de individuación; de ahí que, por su arte, conoce tanto las cosas universales como las singulares. En efecto, así como emanan del arte divino las cosas materiales, a fin de subsistir en su propias naturalezas, así también de ese mismo arte emanan hacia las sustancias intelectuales separadas las representaciones de las cosas inteligibles con las cuales reconocen las cosas según que son producidas por Dios. Y por esto, las sustancias separadas conocen no sólo los universales, sino además los singulares, en cuanto que las especies inteligibles existentes en ellas, procedentes del arte divino, son representaciones de las cosas según la forma y según la materia.

Y no es incongruente a la forma que es productora de la cosa, aunque sea inmaterial, el ser semejanza de la cosa en cuanto a la forma y en cuanto a la materia. Puesto que siempre en una cosa superior, algo existe [de un modo] más simple que en una naturaleza inferior. Por tanto, aunque en una naturaleza sensible exista algo distinto por su forma y su materia, no obstante, lo que es superior y es causa de una y otra, se encuentra existiendo como uno respecto a una y otra. Por lo cual, las sustancias superiores conocen inmaterialmente las cosas materiales, y de modo simple las compuestas, como afirma Dionisio[14]. Mas las formas inteligibles recibidas de las cosas son tomadas de éstas por cierta abstracción; de donde, no conducen al conocimiento de la cosa en cuanto a aquello de lo cual se hace la abstracción, sino sólo en cuanto a lo que es abstraído. Y así, siendo las formas recibidas en nuestro intelecto desde las cosas, abstraídas de la materia y de todas las condiciones de ésta, no conducen al conocimiento de los

---

14 Pseudo-dionisio, *De divinis nominibus*, VII, 2 (PG 3, 869).

singulares, sino sólo al de los universales. Así, pues, ésta es la razón por la cual las sustancias separadas, pueden conocer los singulares por su intelecto, aunque, no obstante, nuestro intelecto sólo conoce los universales.

Pero en relación con el conocimiento de los universales, de un modo se encuentra el intelecto angélico, y de otro modo las almas separadas. En efecto, dijimos anteriormente[15] que la eficacia de la capacidad intelectiva que hay en los ángeles es proporcional a la universalidad de las formas inteligibles que existen en todas las cosas a las cuales se extienden. Por eso, lo mismo que conocen todas las especies de las cosas naturales que existen bajo los géneros, así también conocen todos los singulares de las cosas naturales que están contenidos bajo las especies. Mas la eficacia de la capacidad intelectiva del alma separada no es proporcional a la universalidad de las formas infusas, sino más bien es proporcional a las formas recibidas de las cosas, debido a lo cual, lo natural del alma es unirse a un cuerpo. Y por esto, más arriba se ha dicho que el alma separada no conoce todas las cosas naturales, ni de un modo determinado y completo según las especies, sino con cierta universalidad y confusión. De lo cual resulta que tampoco las especies infusas les son suficientes[16] para el conocimiento de los singulares, de modo que por este medio puedan conocer todos los singulares, como los conocen los ángeles. Pero en todo caso, las especies infusas están determinadas, en el alma misma, al conocimiento de algunos singulares respecto de los cuales el alma posee una cierta ordenación o inclinación especial: como sucede tratándose de aquellas cosas que padece, o de aquellas respecto de las cuales es afectada, o de las cuales permanecen algunas impresiones y vestigios en ella. Pues todo lo recibido está determinado en el recipiente, según el modo de éste. Y así, es evidente que el alma separada conoce los singulares, mas no todos, sino algunos.

1. A LO PRIMERO, por tanto, debe decirse que nuestro intelecto conoce en la vida presente a través de las especies recibidas de las cosas, que son abstraídas de la materia y de todas las condiciones de ésta; y por esto, no puede conocer los singulares de los cuales es principio la materia, sino sólo

---

15 Art. 18.

16 A las almas separadas.

los universales. Pero el intelecto del alma separada posee formas infusas, a través de las cuales puede conocer los singulares por la razón ya expresada.

2. A LO SEGUNDO debe decirse que el alma separada no conoce los singulares a través de las especies anteriormente adquiridas mientras estaba en el cuerpo, sino a través de especies infusas; sin embargo, no se sigue que conozca todos los singulares, como se ha mostrado.

3. A LO TERCERO debe decirse que las almas separadas no están impedidas de conocer las cosas que hay aquí, debido a la distancia local. Sino que no existe en ellas la suficiente eficacia de la capacidad intelectiva, como para que puedan conocer todos los singulares a través de las especies infusas.

4. A LO CUARTO debe decirse que ni siquiera los ángeles conocen todas las cosas futuras contingentes. Pues a través de las especies infusas conocen los singulares, en cuanto participan de la especie. De lo cual resulta que las cosas futuras que aún no participan de la especie en cuanto que son futuras, no son conocidas por ellos, sino sólo en cuanto presentes en sus causas.

5. A LO QUINTO debe decirse que los ángeles, que conocen todos los singulares naturales, no tienen tantas especies inteligibles cuantos son los singulares conocidos por ellos; sino que por una sola especie conocen muchas cosas, como se ha mostrado en artículos anteriores. Pero las almas separadas no conocen todos los singulares. De donde, el argumento aplicado a ellas no es concluyente.

6. A LO SEXTO debe decirse que si se tratara de las especies recibidas de las cosas, no podrían ser la razón propia de los singulares de los cuales son abstraídas. Mas tratándose de las especies infusas, que son semejanzas de las formas ideales que existen en la mente divina, los singulares pueden ser representados de modo distinto; principalmente aquéllos hacia los cuales el alma se halla determinada por su naturaleza.

7. A LO SÉPTIMO debe decirse que aunque la especie infusa sea inmaterial y distinta, no obstante, es semejanza de la cosa, no sólo en cuanto a la forma, sino en cuanto a la materia que en esa cosa es principio de distinción e individuación como ha sido expuesto.

8. A LO OCTAVO debe decirse que aunque las formas inteligibles no sean creadoras de cosas, con todo, son semejantes a las formas creadoras; no ciertamente en cuanto a su capacidad de crear, sino en cuanto a su capacidad de representar cosas creadas. Pues un artífice puede transmitir el arte de hacer algo a alguien que sin embargo carece de la capacidad de ejecutarlo con perfección.

9. A LO NOVENO debe decirse que, debido a que las formas infusas no son semejantes a las razones ideales que existen en la mente divina, a no ser analógicamente, las razones ideales no pueden conocerse perfectamente por medio de dichas formas. Sin embargo, de ello no se sigue que por medio de éstas se conozcan imperfectamente las cosas de las cuales existen razones ideales. Pues de este modo, las cosas no son más excelentes que las formas infusas, sino todo lo contrario; de ahí que por medio de las formas infusas puedan comprenderse perfectamente las cosas.

10. A LO DÉCIMO debe decirse que las formas infusas están determinadas al conocimiento de ciertos singulares en el alma separada, por disposición del alma misma, como se ha dicho.

11. A LO UNDÉCIMO debe decirse que las especies infusas son causadas en el alma separada por Dios, mediante los ángeles. Y no es obstáculo que ciertas almas separadas sean superiores a algunos ángeles. Pues ahora no hablamos del conocimiento de la gloria, según el cual, el alma puede ser semejante, igual, o incluso superior a los ángeles, sino que hablamos del conocimiento natural, en que el alma es inferior al ángel. Ahora bien, las formas, que son causadas de esta manera por el ángel en el alma separada, no son causadas por modo de creación, sino tal como lo que está en acto hace pasar de la potencia al acto a algo de su género. Y no siendo situable una acción de este tipo, no es necesario aquí buscar un medio que la sitúe, sino que el orden de la naturaleza que aquí opera es el mismo orden de situación que opera en los seres corporales.

12. A LO DUODÉCIMO debe decirse que el alma separada conoce los singulares por las especies infusas, en cuanto que son semejanzas de los singulares, del modo señalado. La aplicación y la conversión, de las que se hace mención en la objeción, más que causar el conocimiento de este modo, son simultáneas a él.

13. A LO DECIMOTERCERO debe decirse que los singulares no son infinitos en acto, sino en potencia. Ni el intelecto del ángel ni el del alma separada están incapacitados para conocer infinitos singulares, uno después de otro[17], como tampoco lo están los sentidos; y de este modo, nuestro intelecto conoce las infinitas especies de números. Así, pues, no hay un infinito en el conocimiento, a no ser sucesivamente, y de acuerdo con un acto unido a una potencia, como también se encuentra el ser infinito en las cosas materiales.

14. A LO DECIMOCUARTO debe decirse que Agustín no intenta decir que los cuerpos y las representaciones de los cuerpos no son conocidos por el intelecto, sino que el intelecto no es movido en su operación por los cuerpos, como los sentidos; ni por las semejanzas de los cuerpos, como la imaginación, sino por la verdad inteligible.

15. A LO DECIMOQUINTO debe decirse que aunque el alma separada sea de la misma naturaleza que el alma unida al cuerpo, no obstante, por su separación del cuerpo tiene una actitud libre respecto a las sustancias superiores, para poder recibir a través de éstas el influjo de formas inteligibles, por medio de las cuales conoce los singulares; lo que no puede suceder mientras permanece unida al cuerpo, como se ha mostrado más arriba.

16. A LO DECIMOSEXTO debe decirse que lo singular, en la medida que es sensible, es decir, según la inmutación corporal, nunca es inteligible, sino en la medida que puede representar una forma inteligible inmaterial, como se ha mostrado.

17. A LO DECIMOSÉPTIMO debe decirse que el alma separada recibe por su intelecto las especies inteligibles al modo de una sustancia superior, en la que mediante una sola facultad es conocido lo que el hombre conoce a través de dos facultades, es decir, por los sentidos y el intelecto. Y por esto, el alma separada puede conocer ambos.

18. A LO DECIMOCTAVO debe decirse que aunque el alma separada no gobierne las cosas ni las cause, no obstante, posee formas semejantes a aquel que las causa y las gobierna; pues el que causa y gobierna no conoce lo que es regido y causado sino en la medida que mantiene una semejanza con él.

---

17 Pero sí están incapacitados para conocer todos a la vez.

* * *

Ahora bien, en relación con aquellas cosas que se objetan EN CONTRARIO, también es necesario responder, puesto que concluyen de un modo falso.

1. De ellas, debe decirse A LO PRIMERO que el alma unida al cuerpo, conoce lo singular por el intelecto, pero no de un modo directo, sino a través de cierta reflexión; es decir, en cuanto que, por el hecho de que aprehende su inteligible, se vuelve sobre su propio acto y sobre la especie inteligible que es principio de su operación y origen de su especie. Y así es como llega a considerar las imágenes y los singulares de los que tenemos imágenes. Pero esta reflexión no puede completarse sino por intervención de la potencia cogitativa e imaginativa, que no se hallan en el alma separada. Por lo cual, el alma separada no conoce los singulares de este modo.

2. A LO SEGUNDO debe decirse que los ángeles de inferior jerarquía son iluminados en torno a las razones de los efectos singulares, no mediante especies singulares, sino mediante razones universales, por las cuales pueden conocer los singulares debido a la eficacia de su potencia intelectiva, con la cual exceden al alma separada. Y aunque las razones por ellos percibidas sean en sí universales, no obstante, se dicen particulares por comparación con otras razones más universales que reciben los ángeles superiores.

3. A LO TERCERO debe decirse que lo que puede una potencia inferior, lo puede también una potencia superior. Sin embargo, no del mismo modo, sino de un modo más excelente. De donde, el sentido percibe de modo material y singular las mismas cosas que el intelecto conoce de un modo inmaterial y universal.

ARTÍCULO 21

SI EL ALMA SEPARADA PUEDE PADECER COMO PENA EL FUEGO CORPÓREO[1]

Y PARECE QUE NO.

1. Pues nada padece a no ser que esté en potencia. Pero el alma separada sólo está en potencia según su intelecto; pues en ella no hay potencias sensitivas, como ya se dijo[2]. Luego el alma separada no puede padecer el fuego corpóreo sino según su intelecto, es decir, entendiéndolo. Mas esto no implica pena, sino más bien deleite. Luego el alma no puede padecer pena por el fuego corpóreo.

2. Lo agente y paciente se relacionan entre sí a través de la materia, como se dice en el libro I *Sobre la generación y la corrupción*[3]. Pero el alma, siendo inmaterial, no se relaciona con el fuego corpóreo a través de la materia. Luego el alma separada no puede padecer por el fuego corpóreo.

3. Lo que no toca, no actúa. Pero el fuego corpóreo no puede tocar al alma: ni en una cantidad sumamente pequeña, dado que el alma es incorpórea, ni tampoco por medio del tacto, dado que por su propia virtud el cuerpo no puede contactar con una sustancia incorpórea, aunque sí es po-

---

1 Cfr. *De An* a6 ad7m; *STh* I q64 a4 ad1m; *CG* IV 90; *In II Sent* d6 a1 a3; In *IV Sent* d44 q3 a3; q1 a3; d43 q1 a3; *Quodl* VIII q5 a3; *De Ver* q26 a1; *De Spirit Creat* a1 ad20m; *Quodl* III q10 a1; q9 a21; II q7 a1; *Com Th* c180.

2 En el art. 19.

3 Aristóteles, *De generatione et corruptione*, I, 7 (324a 34-35).

sible lo contrario. Por tanto, el alma separada no puede padecer por el fuego corpóreo de ningún modo.

4. Se dice que una cosa padece de dos modos. O bien como sujeto, al igual que la madera padece el fuego, o bien como contrario, al igual que lo caliente padece por lo frío. Pero el alma no puede padecer por el fuego corpóreo como sujeto de padecer, porque sería necesario que la forma del fuego llegara a existir en el alma. Y así se seguiría que el alma se calentaría y se quemaría; lo cual es imposible. De modo semejante, no puede decirse que el alma padezca por el fuego corpóreo como un contrario cualquiera padece por su contrario; ya porque el alma no tiene contrario, o porque seguiríase que el alma es destruida por el fuego corpóreo; lo cual es imposible. Luego el alma no puede padecer por el fuego corpóreo.

5. Entre lo agente y lo paciente es necesario que haya cierta proporción. Pero entre el alma y el fuego corpóreo no parece existir ninguna proporción, dado que pertenecen a géneros diferentes. Luego el alma no puede padecer por el fuego corpóreo.

6. Todo lo que padece se mueve. Mas el alma no se mueve, dado que no es cuerpo. Luego el alma no puede padecer.

7. El alma es más digna que el cuerpo de la quintaesencia. Pero el cuerpo de la quintaesencia es absolutamente impasible. Luego con mayor razón lo es el alma.

8. Dice Agustín en el libro XII de su *Comentario literal al Génesis*[4] que el agente es más noble que el paciente. Pero el fuego corpóreo no es más noble que el alma. Luego el fuego no puede actuar sobre el alma.

9. *Pero, podríase replicar*, que el fuego no actúa sobre el alma por virtud propia y natural, sino como instrumento de la justicia divina. —*Pero, en cambio*: es propio de un artífice sabio servirse de los instrumentos más convenientes para su fin. Pero el fuego corpóreo no parece ser el instrumento conveniente para castigar al alma, dado que por la índole de su forma no le es congruente; pues por la forma el instrumento se adapta al efecto intentado, como la azuela se ordena a desbastar la madera, y una sierra a cortar. Luego tampoco Dios, quien es el más sabio, se sirve del fuego corpóreo como instrumento para castigar al alma.

---

4 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XII, 16 (PL 34, 467).

10. Siendo Dios autor de la naturaleza, nada hace contrario a ésta, como dice cierta *Glosa*[5] a *Romanos* XI, 24: *fuiste injertado contra naturaleza*. Pero es contrario a la naturaleza que lo corpóreo obre sobre lo incorpóreo. Luego Dios no hace eso.

11. Dios no puede hacer que cosas contradictorias sean simultáneamente verdaderas. Mas esto se seguiría si fuese eliminado de alguna cosa lo que pertenece a su esencia. Por ejemplo, si el hombre no fuese racional, seguiríase que sería simultáneamente hombre y no hombre. Luego Dios no puede hacer que alguna cosa carezca de lo que le es esencial. Pero ser impasible es esencial al alma; pues le conviene en cuanto es inmaterial. Luego Dios no puede hacer que el alma padezca por el fuego corpóreo.

12. Cada cosa tiene la potencia de obrar según su naturaleza. Luego ninguna cosa puede tener la potencia de obrar que no le competa a ella, sino más bien a otra cosa, a no ser que su propia naturaleza sea modificada. Así, el agua no calienta a no ser que haya sido modificada por el fuego. Pero tener la potencia de actuar sobre las cosas espirituales no pertenece a la naturaleza del fuego corpóreo, como ya se dijo. Luego si Dios ha dispuesto que el fuego pueda actuar como un instrumento de su justicia divina sobre el alma separada, parece que ya no es un fuego corpóreo, sino de otra naturaleza.

13. Lo que se hace por virtud divina tiene en la naturaleza del existente su propia y verdadera justificación real. En efecto, cuando por virtud divina el ciego ve, éste recibe la vista según la verdadera y propia naturaleza de la vista. Por consiguiente, si el alma por virtud divina padece por el fuego como instrumento de la justicia divina, se sigue que el alma padece verdaderamente según lo que es una pasión. Pues la *pasión* puede ser de dos tipos. De un tipo, en cuanto padecer es un recibir simplemente, como cuando el intelecto es paciente de lo inteligible, y el sentido de lo sensible. Y de un segundo tipo, hay padecer cuando algo es eliminado de la sustancia del paciente; como cuando la madera padece el fuego. Por consiguiente, si el alma separada padece el fuego corpóreo por virtud divina, en tanto que la pasión consiste sólo en una recepción, una vez que lo recibido está en el recipiente según el modo de éste, síguese que el alma recibe el fuego

---

[5] *Glossa ordinaria, Ad Romanos*, 11, 24 (PL 114, 508).

corpóreo inmaterialmente e incorporalmente según el modo de ella. Mas dicha recepción no es motivo de castigo para el alma, sino de perfección para ella. Luego no es una pena para el alma. Similarmente, tampoco puede el alma padecer el fuego corpóreo, en tanto que la pasión elimina algo de la sustancia; porque en tal caso la sustancia del alma se corrompería. Luego no puede suceder que el alma padezca el fuego corpóreo, incluso en tanto que éste es un instrumento de la justicia divina.

14. Ningún instrumento actúa como instrumento, a no ser ejerciendo su operación propia. Así, la sierra actúa como instrumento cortando para perfección del arca. Pero el fuego no puede actuar sobre el alma con su acción natural propia, pues no puede calentar al alma. Luego no puede actuar sobre el alma como instrumento de la justicia divina.

15. *Pero, podríase argumentar,* que el fuego actúa con acción propia sobre el alma, en tanto que la retiene para que esté coligada a él. —*Pero, en cambio*: si el alma está coligada al fuego y por éste es retenida, es necesario que esté unida a él de algún modo. Mas no se une a él como forma, porque entonces el alma vivificaría al fuego; tampoco se une a él como motor, porque entonces sería más bien el fuego quien padecería por el alma, y no el alma la que padecería por el fuego. Y no hay otro modo por el que una sustancia incorpórea pueda unirse a un cuerpo. Luego el alma separada no puede estar coligada al fuego corpóreo, ni ser retenida por él.

16. Lo que está coligado a una cosa, no puede separarse de ella. Pero los espíritus condenados algunas veces se separan del fuego corpóreo del infierno. Pues los demonios se dice que habitan en la niebla; incluso las almas de los condenados a veces se aparecieron a algunos. Luego el alma no padece el fuego corpóreo de modo que esté coligada a él.

17. Lo que está coligado a una cosa y está retenido por ella, también queda impedido por ella a ejecutar su operación propia. Pero la operación propia del alma es entender, de lo cual no puede estar impedida por su encadenamiento a algo corpóreo; puesto que posee en sí sus inteligibles, como se dice en el libro III *Sobre el alma*[6]. Por tanto, no es necesario que los busque fuera de sí. Luego el alma separada no es castigada con el encadenamiento al fuego corpóreo.

---

6 Aristóteles, *De anima*, III, 4 (429a 27-28); 429b 5-9).

18. Lo mismo que el fuego puede retener al alma del modo aquí citado, así también otros cuerpos, o incluso aún más, en cuanto que son más gruesos y más pesados. Luego si el alma fuese castigada con la retención y el encadenamiento, su pena no debería atribuirse exclusivamente al fuego, sino también a otros cuerpos.

19. Dice Agustín en el libro XII de su *Comentario literal al Génesis*[7], que no ha de creerse que la sustancia de los infiernos es corporal, sino espiritual. Además, dice Damasceno[8], que el fuego del infierno no es material. Luego parece que el alma no padece el fuego corpóreo.

20. Dice Gregorio en sus *Morales*[9], que el siervo que comete una falta es castigado por su amo para que se corrija de ello. Pero los que están condenados en el infierno son incorregibles. Luego no deberían ser castigados con el fuego corpóreo del infierno.

21. Las penas se producen a partir de lo contrario de lo que se hizo. Pero el alma pecó sometiéndose a las cosas corporales por afecto a ellas. Luego no debe ser castigada con algo corporal, sino más bien con su separación de lo corporal.

22. Así como en virtud de la justicia divina se castiga con penas a los pecadores, así también se recompensa con premios a los justos. Pero a los justos no se les recompensa con premios corporales, sino sólo espirituales. De ahí que si por algún motivo deben ser recompensados los justos con premios corporales, según la Sagrada Escritura, tales premios se entienden metafóricamente, como cuando se dice en *Lucas*, XXII, 30: *Para que comáis y bebáis a mi mesa en mi reino*. Luego tampoco a los pecadores se infligirán penas corporales, sino sólo penas espirituales; y aquello que se dice en la Escritura acerca de las penas corporales, debe entenderse metafóricamente. Y así el alma no padece el fuego corpóreo.

---

7 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XII, 32 (PL 34, 481).

8 San Juan Damasceno, *Dialogus contra Manichaeos*, 36 (PG 94, 1542).

9 San Gregorio Magno, *Moral.*, XXXIV, 19 (PL 76, 738).

PERO EN CONTRA:

Por un mismo fuego serán castigados los cuerpos y almas de los condenados, y los demonios; como se desprende de *Mateo*, XXV, 41: *Id malditos al fuego eterno que ha sido preparado para el diablo y sus ángeles.* Pero es necesario que los cuerpos de los condenados sean castigados con el fuego corpóreo. Luego por la misma razón, las almas separadas son castigadas con fuego corpóreo.

RESPUESTA. Debe decirse que sobre la pasión del alma por el fuego, algunos se han pronunciado de diversos modos.

En efecto, algunos dijeron que el alma *no padece* pena por un fuego corpóreo, sino que la aflicción espiritual de la misma recibe metafóricamente el nombre de *fuego* en la Sagrada Escritura. Y ésta fue la opinión de Orígenes[10]. Pero esa posición no parece ser suficiente en vista del asunto, porque como dice Agustín en el libro XXI *Sobre la ciudad de Dios*[11], conviene entender que corpóreo es el fuego por el que son atormentados los cuerpos de los condenados, y también el fuego por el que demonios y almas son atormentados conforme a la sentencia dictada por el Señor.

Por eso precisamente a otros les pareció que dicho fuego es corpóreo, pero el alma no padece inmediatamente una pena por él, sino que padece algo semejante a él, según cierta visión imaginaria. Así sucede a los que duermen, que al soñar que padecen algo terrible, realmente se afligen, aunque aquello por lo que se afligen no sea algo corpóreo realmente, sino representaciones de cuerpos.

Pero tampoco esta posición puede sostenerse, porque más atrás se ha mostrado que las potencias de la parte sensitiva, entre las que se halla la facultad imaginativa, no permanecen en el alma separada. Y por eso es necesario decir que por el mismo fuego corporal padece el alma separada; pero de qué modo padezca es difícil determinarlo.

---

10 Orígenes, *De principiis*, II, 10 (PG 11, 236).

11 San Agustín, *De civitate Dei*, XXI, 10 (PL 41, 724-725).

Pues algunos dijeron que el alma separada padece el fuego por el hecho de que lo ve. Lo cual trata Gregorio en sus *Diálogos*[12], diciendo: *el alma padece el fuego debido a que lo ve.* Pero como ver es una perfección del vidente, toda visión es deleitable. De donde, nada en cuanto visto es causa de aflicción, sino en cuanto se lo percibe como nocivo.

Y por ello algunos dijeron que el alma que ve dicho fuego, y lo percibe como nocivo para ella, se aflige por ello; lo cual trata Gregorio en sus *Diálogos*, diciendo que el alma, al ver que va a ser quemada, se quema. Pero en dicho caso, resta por considerar si el fuego es o no realmente nocivo para el alma. Y si es verdad que no es realmente nocivo para el alma, entonces se engañará en el juicio por el que lo considera como nocivo. Mas esto parece impensable, principalmente en cuanto a los demonios, que dada la agudeza de su intelecto, tienen poder para conocer las cosas naturales.

Luego es necesario decir que, en verdad, dicho fuego corpóreo es nocivo para el alma. De donde dice Gregorio en sus *Diálogos*[13], a modo de conclusión: *Podemos colegir de las sentencias evangélicas, que el alma padece un incendio, no sólo mirándolo, sino también sintiéndolo.*

Luego para investigar de qué modo el fuego corpóreo puede ser nocivo para el alma o el demonio, debe considerarse que no se infiere daño a uno cuando recibe lo que le perfecciona, sino cuando está impedido por su contrario. De ahí que el alma padezca el fuego no sólo cuando lo recibe, como el intelecto padece por lo inteligible y el sentido por lo sensible, sino cuando padece por lo que le es contrario y le obstaculiza. Y esto sucede de dos modos. Pues una cosa queda impedida por su contrario para ser lo que es, en virtud de cierta forma que se le une; y así es como algo padece la alteración y corrupción por su contrario, como la madera se consume por el fuego. Mas una cosa también puede quedar impedida por algo que obstaculiza o contraría su inclinación. Así, la inclinación natural de una piedra consiste en moverse hacia abajo; mas puede quedar impedida por algún obstáculo o por una fuerza, de suerte que por efecto de la violencia[14] repo-

---

12 San Gregorio Magno, *Dial.*, IV, 29 (PL 77, 368).

13 San Gregorio Magno, *Dial.*, IV, 29 (PL 77, 368).

14 La *violencia* en lenguaje tomista no se identifica con lo que en lenguaje cotidiano se designa como tal. Se refiere precisamente a *un movimiento contrario a la inclinación natural de un ente*, que es como está tomada la palabra en este contexto. Así, se puede hacer violencia

se o se mueva. Mas ninguno de los dos modos de padecer una pena existe en una cosa carente de conocimiento. Pues donde no puede haber dolor ni tristeza, no puede existir razón de aflicción ni pena. En cambio, en el que tiene conocimiento puede darse aflicción o pena por cualquiera de ambos modos, pero de diversa manera. Pues la pasión que es alteración provocada por un contrario, produce aflicción y pena con un *dolor sensible;* como cuando un sensible muy intenso destruye la armonía del sentido. Y por eso los sensibles demasiado intensos, principalmente los del tacto, causan dolor sensible; mas el atemperamiento de ellos es causa de deleite por ser conveniente al sentido. Pero la segunda clase de pasión no provoca una pena con dolor sensible, sino con una tristeza originada en el hombre o en el animal por el hecho de que algo es aprehendido por alguna fuerza interior como repugnante para la voluntad, o para cualquier apetito. Por eso, las cosas que son contrarias a la voluntad también afligen al apetito, y a veces más que las cosas que causan un dolor sensible; pues uno preferiría ser golpeado, y sentir un fuerte dolor sensible, antes que soportar vituperios o cosa alguna de este tipo que repugna a la voluntad.

Por consiguiente, el alma no puede padecer el fuego corpóreo conforme al primer tipo de pasión: pues no es posible que sea alterada o destruida por él. De ahí que no sea afligida por el fuego del mismo modo en que por éste padecemos un dolor sensible. Mas el alma puede padecer el fuego corpóreo conforme al segundo tipo de pasión, en cuanto que dicha clase de fuego estorba a su inclinación o a su voluntad. Esto es evidente. Pues el alma, y cualquier sustancia incorpórea, no está determinada por naturaleza a estar en un lugar, porque trasciende completamente el orden corporal. Luego el estar ligada a algo, y estar determinada a un lugar por alguna necesidad es contrario a su naturaleza y contrario a su apetito natural. A excepción de cuando está unida a su propio cuerpo, del que es forma natural y con el que obtiene cierta perfección.

Ahora bien, el que alguna sustancia espiritual esté ligada a un cuerpo no sucede porque el cuerpo pueda retener a la sustancia incorpórea, sino porque hay cierta sustancia superior que liga la sustancia espiritual a dicho

---

contra la piedra manteniéndola en reposo, o arrojándola hacia otro lugar que no sea hacia donde naturalmente tiende (que, como hoy sabemos, es hacia abajo, en virtud de la fuerza gravitatoria).

cuerpo. Como por medio de las artes mágicas, y porque Dios lo permite, algunos espíritus están atados a ciertos objetos, ya sea anillos, imágenes, o cosas de este tipo, por la fuerza de demonios superiores. De este modo, las almas y los demonios están atados al fuego corpóreo como pena, por virtud divina. De donde dice Agustín en el libro XXI *Sobre la ciudad de Dios*[15]: *¿Qué razón hay para que no digamos que también los espíritus incorpóreos pueden ser atormentados con el fuego corpóreo, de un modo admirable, si incluso los mismos espíritus humanos, que son sin duda incorpóreos, pueden ahora mismo estar encerrados en sus miembros corporales, y en ese momento podrán unirse y estar atados indisolùblemente a sus cuerpos? Luego estarán unidos los espíritus, aún incorpóreos, al fuego corporal para ser atormentados; recibiendo del fuego pena, y no para que den vida al fuego.* De este modo, es verdad que el fuego corpóreo, en cuanto mantiene al alma ligada a él por virtud divina, actúa sobre el alma como instrumento de la justicia divina. Y una vez que el alma aprehende dicho fuego como nocivo para ella, se aflige con una tristeza interior; que sin duda es enorme, cuando ella misma considera que, habiendo nacido para estar unida gozosamente a Dios, está sometida a las cosas más bajas.

Por consiguiente, la mayor aflicción de los condenados será que quedarán separados de Dios; y la segunda, el estar sometidos a una cosa corporal, en el lugar más bajo y despreciable.

1-7. De aquí se desprende la solución a las siete primeras objeciones. Pues no decimos que el alma padezca el fuego corpóreo, bien sea recibiéndolo sólo, o bien por la alteración de un contrario, de la manera en que se presenta en dichas objeciones.

8. A LO OCTAVO debe decirse que el instrumento no actúa por propia virtud, sino por la virtud del agente principal. Y por esto, cuando el fuego actúa sobre el alma como instrumento de la justicia divina, no debe mirarse a la dignidad del fuego sino de la justicia divina.

9. A LO NOVENO debe decirse que las cosas corporales son instrumentos convenientes para castigar a los condenados. Pues es conveniente que quienes no quisieron someterse a lo que es superior a ellos, es decir Dios, se sometan como pena a las cosas inferiores a ellos.

---

[15] San Agustín, *De civitate Dei*, XXI, 10 (PL 41, 724-725).

10. A LO DÉCIMO debe decirse que Dios, aunque no obra contra la naturaleza, obra por encima de ella, en tanto hace lo que la naturaleza no puede.

11. A LO UNDÉCIMO debe decirse que ser impasible a la alteración que puede provocar una cosa corporal, le compete al alma por razón de su esencia. Mas de este modo no padece por virtud divina, sino tal como se ha dicho[16].

12. A LO DUODÉCIMO debe decirse que el fuego no tiene potencia de actuar sobre el alma por virtud propia, como aquellas cosas que actúan naturalmente, sino sólo instrumentalmente; y por esto no se sigue que su naturaleza sea modificada.

13. A LO DECIMOTERCERO debe decirse que por ninguno de dichos modos padece el alma el fuego corpóreo, sino como ya ha sido dicho.

14. A LO DECIMOCUARTO debe decirse que el fuego corpóreo, aunque no caliente el alma, no obstante tiene una operación o relación con el alma, distinta a la que los cuerpos tienen por naturaleza con los espíritus, es decir de modo que se unen a ellos de alguna manera.

15. A LO DECIMOQUINTO debe decirse que el alma no se une como forma al fuego que castiga, porque no le da la vida a éste, como dice Agustín; sino que se une a él del mismo modo en que los espíritus se unen a los cuerpos por contacto, aunque no sean motores de ellos.

16. A LO DECIMOSEXTO debe decirse como ya se ha explicado, que el alma es afligida por el fuego corpóreo, una vez que lo aprehende como nocivo para ella porque la liga y la retiene. Y dicha aprehensión puede incluso afligirla aunque no esté ligada a él en acto, sino por el solo hecho de aprehender que está destinada a dicha ligadura. Y por esto se dice que los demonios llevan consigo el infierno a donde quiera que van.

17. A LO DECIMOSÉPTIMO debe decirse que aunque el alma, mediante dicha atadura no queda impedida para llevar a cabo su operación intelectual, queda impedida para gozar cualquier libertad natural que la descargue de toda atadura a lo corporal.

---

16 Es decir, padece según el segundo modo de pasión expuesto en el *corpus*.

18. A LO DECIMOCTAVO debe decirse que la pena del infierno no va sólo para las almas, sino también para los cuerpos; por ello se considera al fuego como la mayor pena del infierno, porque el fuego es lo más destructivo para los cuerpos. No obstante, también habrá otras cosas que serán dañinas, según aquello de *Salmos*, X, 7: *Lloverán sobre los impíos carbones encendidos, fuego y azufre, y huracanado torbellino será la parte de su cáliz.* También le corresponde todo ello al amor desordenado, que es principio de pecado; de modo que así como al fuego de la caridad le corresponde el cielo empíreo, así también al deseo desordenado le corresponde el fuego del infierno.

19. A LO DECIMONOVENO debe decirse que Agustín no dice aquello como el que determina algo, sino como el que busca algo. Además, si dijo aquello a título de opinión, expresamente lo revoca después en el libro XXI *Sobre la ciudad de Dios*[17]. O bien, puede decirse que la sustancia de los infiernos se dice que es espiritual en cuanto a la propia aflicción que produce, es decir, el fuego aprehendido como nocivo porque ata y retiene.

20. A LO VIGÉSIMO debe decirse que Gregorio introduce eso como la objeción de algunos que creían que todas las penas infligidas por Dios son purgatorias, y que ninguna era perpetua; lo que sin duda es falso. Pues algunas penas son infligidas por Dios en esta vida, o después de ella, para nuestra corrección o purgación; pero otras a modo de condenación final. Y tales penas no son infligidas por Dios porque le agraden las penas, sino porque le agrada la justicia, según la cual a los pecadores se les debe penar. Así también, entre los hombres son infligidas ciertas penas para corrección del que es castigado, como cuando el padre castiga a su hijo; y otras son infligidas a modo de condenación final, como cuando un juez ordena que sea colgado un ladrón.

21. A LO VIGESIMOPRIMERO debe decirse que las penas son contrarias a la intención del pecador, pues la intención del pecador es satisfacer la propia voluntad, y la pena es contraria a su voluntad. Pero algunas veces la sabiduría divina dispone que aquello con lo que alguien busca satisfacer su voluntad se vuelva contra él. Y así se dice en el libro de la *Sabiduría*, XI, 17: *por donde uno peca, por ahí es atormentado*. Por eso, conviene que,

---

17 San Agustín, *De civitate Dei*, XXI, 10 (PL 41, 724-725).

conforme a la sabiduría divina, el alma que peca aferrándose a las cosas corporales sea castigada a través de las cosas corporales.

22. A LO VIGESIMOSEGUNDO debe decirse que el alma es premiada disfrutando de lo que le es superior, y es castigada sometiéndose a lo que le es inferior. Y por eso los premios de las almas no deben ser entendidos sino espiritualmente, mientras que las penas, corporalmente[18].

18 (Rúbrica): Fin de las *Cuestiones disputadas sobre el alma*. Comienzo de las *Cuestiones sobre las virtudes en general*.

ÍNDICE ONOMÁSTICO[1]

ALCERIO DE CLARAVAL

6, 17 a

9, 1 a

12, 1 a, 2 a

19, 3 a

ALEJANDRO DE AFRODISIA

6, 11 a

SAN AGUSTÍN DE HIPONA

2, 16 m

3, 2 a

6, 7 a.

7, 4 a, 11 a.

8, 3 m, 5 m.

10, 1 s.c.

12, 4 a.

14, 8 a, 1 s.c., 3 m.

16, 7 a, 8 a.

---

1 Se incluyen los autores de mayor importancia, citados en las cuestiones *Sobre el alma*.

a) El primer número indica la **cuestión**.

b) El número seguido de una *a* indica el número de **argumento**.

c) El número seguido de una *m* indica **respuesta a la objeción**.

d) El número seguido de *s. c.* indica el **sed contra o argumento en contrario**.

e) El número seguido de *i. c.* indica el *in contrarium* o *respuesta al argumento en contrario* (casi no aparece en las cuestions sobre el alma, aunque sí en otras disputadas).

Por ejemplo: 12c, 4a, 3 s. c., 5m, 2 i. c.:

12c = Cuestión 12 [la *c* significa en el *corpus* del artículo].

4a = Objeción cuarta.

3 s. c. = Tercer argumento en contrario.

5m = Respuesta a la quinta objeción.

2 i. c. = Respuesta al segundo argumento en contrario.

ANAXÁGORAS DE CLAZOMENE
8, 3 m

ARISTÓTELES DE ESTAGIRA
(El Filósofo)
1 c, 3 a, 8 a, 11 a 15 a, 18 a, 1 s.c.
2 c, 1 a. 2 a, 4 a, 8 a, 12 a, 18 a, 1 s. c., 5 m.
3 c, 1 a, 4 a, 5 a, 6 a, 7 a, 9 a, 10 a, 12 a, 14 a, 16 a, 18 a, 20 a, 1 s.c., 8m, 17 m.
4 c, 1 a, 4 a, 5 a, 1 s.c., 4m, 6 m.
5 c, 1 a, 4 a, 7 a, 8 a, 10 a, 1 s.c., 1 m, 4m.
6 c, 5 a, 7 a, 8 a, 9 a, 5m.
7 c, 3 a, 16 a, 17 a.
8 c, 13 a, 1 m, 3 m, 16 m.
9 c, 4 a, 6 a, 7 a, s.c., 6 m, 10 m.
10 c, 1 a, 4 a, 5 a, 6 a, 9 a, 10 a, 11m.
11, 3 a, 5 a, 7 a, 8 a, 10 a, 11 a, 14 a, 15 m.
12 c, 13 a, 14 a, 15 a, 16 m.
13, 12 a, 13 a, 1 s.c., 17m.
14 c, 2 a, 4 a, 5 a, 14 a, 17 a, 4 s.c., 8 m, 18 m.
15 c, 1 a, 2 a, 3 a, 4 a, 5 a, 8 a, 18 a.
16 c, 2 a, s.c., 8 m.
17, 9 a.
18 c, 11 a, 5 s.c
19 c, 7 a, 16 a, 17 a, 20 a, 1 s.c., 2 s.c.
20, 1 a.
21, 2 a, 17 a.
17, 8 m.
18, 1 a, 10 a, 1 m, 9 m.
19, 6 a, 9 a, 6 m.
20 c, 3 a, 14 a.
21 c, 8 a, 19 a 19m.

AVERROES (El Comentador)
2 c.
4, 4 m.
7, 3 a.
9, 10 m.

AVICEBRÓN
6 c.

AVICENA
8, 2m, 17 m.
9, 10 m.
12 c.
15 c.

SAN BERNARDO
12, 3 a.

SEVERINO BOECIO
6 c, 1 a, 2 a.

SAN JUAN DAMASCENO

7, 13 a.
8, 3 m, 4 m.
14, 3 a.
19, 3 s.c.
21, 19 a.

DIONISIO AREOPAGITA
(Pseudodionisio)
1, 17 a.
7, 5 m.
15 c.
16 c.
17, 7 m.
18, 1 a, 7 s.c., 13 m.
19, 8 a.
20 c.

EMPÉDOCLES DE AGRIGENTO
1 c.

GALENO
1 c.

GENADIO
11, s.c.

CAUSAS (Libro de las)
7, 8 a 1m, 5 m.
9 c.
13, 9 a.
18 c.
19, 10 a.
20, 18 a.

MAIMÓNIDES
3, 6 a.
8, 19 m.

ORÍGENES DE ALEJANDRÍA
2, 14 m.
7 c.
8, 3 m.
19 c.
21 c.

PLATÓN DE ATENAS
1 c.
3, 17 m.
4 c.
7, 16 a.
8, 16 a, 3 m.
9 c.
11 c.
15 c.
11 a.

GLOSA
(Ordinaria o interlineal)
18, 16 a.
21, 10 a.

SAN GREGORIO MAGNO
7, 10 a.
18, 2 s.c., 10 s.c.
19, 11 a.
21 c, 20 a.
16 c.
19 c.

PLATÓNICOS
3, 8 m.
4 c.
10 c.
11 c.
15 c, 11 m.

INDICE BÍBLICO[1]

GÉNESIS

1, 3 : 8, s.c.

1, 6 : 18 c.

1, 7 : 18 c.

2, 7: 9, 8 a, 8 m.

JOB

10, 22 : 18, 9 a.

EVANGELIO SEGÚN SAN LUCAS

16, 19-31: 18, 10s.c

16, 25: 19, 16 a

23, 30: 21, 22 a

EVANGELIO SEGÚN SAN JUAN

1, 9: 4, 7 a, 5 c, 6 a.

17, 3: 5 c.

---

[1] Los dos números que aparecen a antes de los dos puntos indican respectivamente el capítulo y el versículo de la Sagrada Escritura; mientras que los de la derecha indican el *artículo* de las cuestiones *Sobre el alma* donde se tratan, del siguiente modo:

a) El primer número indica la **cuestión.**

b) El número seguido de una *a* indica el número de **argumento.**

c) El número seguido de una *m* indica **respuesta a la objeción.**

d) El número seguido de *s. c.* indica el **sed contra o argumento en contrario.**

e) El número seguido de *i. c.* indica el *in contrarium* o *respuesta al argumento en contrario* (casi no aparece en las cuestions sobre el alma, aunque sí en otras disputadas).

Por ejemplo: 12c, 4a, 3 s. c., 5m, 2 i. c.:

12c = Cuestión 12 [la *c* significa en el *corpus* del artículo].

4a = Objeción cuarta.

3 s. c. = Tercer argumento en contrario.

5m = Respuesta a la quinta objeción.

2 i. c. = Respuesta al segundo argumento en contrario.

ISAÍAS
19, 27 : 19, 5 a.
41, 23: 20, 4 a.
62, 16: 18, 16 a.

SALMOS
4,7 : 5 c.
10, 7: 21, 18 m.
18, 1: 8, 19a.

ECLESIASTÉS
3, 19: 14, 1 a.

SABIDURÍA
2, 23: 14, 1 s.c.
9, 15: 2, 15 a.
11, 17: 21, 21 m.

ECLESIÁSTICO
17, 1 : 8, s.c

EVANGELIO SEGÚN SAN MATEO
22, 30: 7, 10 a.
25, 41: 21, s.c

EPÍSTOLA A LOS ROMANOS
11, 24: 21, 10 a.
13, 1: 8 c.
16, 23: 17, 10 a.

EPÍSTOLA A LOS GÁLATAS
5, 17: 2, 16 a.

EPÍSTOLA A LOS HEBREOS
1, 14: 20 c.

II PETRI
1, 4: 7, 9 m.

ÍNDICE DE OBRAS[1]

[OBRAS CITADAS POR SANTO TOMÁS EN SUS «CUESTIONES DISPUTADAS SOBRE EL ALMA»]

I.- PADRES LATINOS

MIGNE, J. P.

Patrologiae Cursus Completus, series latina, edita accurante J. P. Migne, 219 vol. textus et 4 vol. indicum, Parisiis, 1844-1855 (PL).

PSEUDO- AGUSTÍN (ALCERIO DE CLARAVAL)

De spiritu et anima, PL 40, 779- 832.

SAN AGUSTÍN DE HIPONA

Confessionum Libri tredecim, PL 32, 659-968. (Confess.)

De civitate Dei contra paganos, Libri Duo et viginti, PL 41, 13-804. (De civ, Dei.)

De Cura pro mortius gerenda ad Paulinum, Liber unus, PL 40, 591-610. (De cura pro mortius agenda.)

De Divinatione Daemonum, Liber unus , PL 40, 581- 592 (De divinat. Daem,)

---

[1] El título entre paréntesis es el de la obra tal como es citada por Santo Tomás en el texto latino.

De Genesi ad litteram, Libri duodecim, PL 34, 173-220. (Super Genes. Contra manichaeos)

De Natura Boni contra Manichaeos, Liber unus, PL 42, 551-572 (De Natura Boni.)

De Quantitate Animae, Liber unus, PL 32, 1035-1080.

De Trinitate, PL 42, 819-1098 (De Trinit.)

Enchiridion ad laurentium, sive de Fide, Spe et Charitate, Liber unus, PL 40, 231-290.

Retractationum, Libri duo, PL32, 583-656.(Retracta)

PSEUDO-AGUSTÍN (GENADIO)

De Ecclesiasticis Dogmatibus, Liber unus, PL 42, 1213-1222. (De Eccl. Dogm.)

PSEUDO-AGUSTÍN (FULGENCIO)

De Genesi ad litteram, Libri duodecim, PL 34, 245-486. (Super Genes. ad litt.)

PSEUDO-BERNARDO

Meditationes piissimae, PL 184, 485-508 (Meditationum cap. I)

SEVERINO BOECIO

Quommodo substantiae, in eo quod sint, ipsae sint, cum non sint Substantialia Bona – Liber ad Ioannem Diaconum Ecclesiae Romanae, PL 64, 1311-1314 (De Hebdomadibus)

Quomodo Trinitas unus Deus ac non tres dii, PL 64 1247-1256 (De Trin.)

FULGENCIO (PSEUDO-AGUSTÍN)

De Genesi ad litteram, Libri duodecim., PL 34, 245 -286 (Super Genes. ad litt.).

GENADIO (PSEUDO-AGUSTÍN)

De Ecclesiasticis Dogmatibus, Liber Unus, PL 42, 1213-1222 (De Eccl. Dogm.).

ALCERIO DE CLARAVAL (PSEUDO-AGUSTÍN)

De spiritu et anima, PL 40, 779- 832.

GREGORIO MAGNO

Libri Dialogorum, PL 77, 149-430 (Dialog.)

Moralium Libri, Lib I- XVI, PL75, 509-1162; Lib. XVII-XXXV, PL 76, 9-782 (Moral.).

Quadraginta Homiliarum in Evangelia, Libri duo, PL 76, 1075-1312 (Hom. 34)

II.- PADRES GRIEGOS

MIGNE, J.P.

Patrologie Cursus Completus, Series Graeca, edita accurante J. P. Migne, 166 vol., Parisiis, 1857-1866 (PG)

PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA

De Caelesti Hierarchia, PG 3, 119-370 (De Cael. Hierarch.).

De Divinis Nominibus, PG 3, 585-996 (De Div. Nomin.).

SAN JUAN DAMASCENO

Expositio Accurata Fidei Orthodoxae, PG 94, 789-1228 (De Fide Orthod.).

ORÍGENES

Peri-Archon, Libri quattor Interprete Ruphino Aquileiensi Presbytero, PG 11, 115-414 (Periarchon).

III.- ALII AUCTORES.

ANÓNIMO

Die Pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de Causis, edidit O. Bardenhewer, Freiburg i. B., 1882 (Lib. de Causis).

ARISTÓTELES

Aristotelis Opera Omnia Graece et Latine cum Indice, 5 vol., edidit Firmin-Didot, Parisiis 1848-1878.

Aristoteles latine, Interpretibus variis, edidit Academia Regia Borussica, Berolini 1831.

Aristoteles Graece, 2 vol., ex recensione I. BEKKER, adidit Academia Regia Borussica, Berolini 1831: quae hic citatur.

Categoriae sive *Praedicamenta,* 1a-24b 9 (in Praedic.).

Analyticorum Posteriorum, 71 a-100b 17 (Post. Anal.).

Physica Auscultatio, 184a 10-267b 26 (Physic).

De caelo et mundo; 268a-313b 32 (I De caelo).

De Generatione et Corruptione, 331 a- 338b 19(De Gener.).

De Anima, 402 a- 435b 25 (De Anima).

De Memoria et Reminiscentia, 449 b- 453b 7 (De Mem. Et Remin.)

De Somno et vigilia, 453b 8- 458a 83 (De somn. et vig.).

De Juventute et Senectute, 468a ss.

De Animalium Motione, 698a- 704b 3 (obra apócrifa) (De causa motus Anim.).

De generatione Animalium, 715a- 789b 20 (De generat. Anim.).

Metaphysica, 980a21-1093b 29 (Methaph.).

Ethica Nicomachea, 1094a-1181b 23 (Ethic.)

Liber de Vegetabilibus.

AVERROES (El Comentador)

Commentaria in Opera Aristotelis,12 vol., Venetiis, 1462-1576 (In de Anima, in Physic.) .

GLOSA

Glossa ordinaria cum expositione Lyre litterali et morali, necnon additationibus et relicis, 6 vol., Basileae, I. P. de Langedorff et I. F. de Hammelburg, 1506-1508 (Glossa)

PLATÓN

Platonis Opera, Graece et Latine, vol. 2, ex recensione Hirschig et Schneider, Parisiis Firmin-Didot, 1900-1915 (Dial. de Pulchro, de Natura hominis, De Legibus, De Natura, de Iusto, De Anima) .

PUBLICACIONES DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA

COLECCIÓN DE PENSAMIENTO MEDIEVAL Y RENACENTISTA

1. JUAN CRUZ CRUZ: *Intelecto y razón. Las coordenadas del pensamiento clásico.*

2. JOSÉ A. GARCÍA CUADRADO: *La luz del intelecto agente. Estudio desde la metafísica de Báñez.*

3. TOMÁS DE AQUINO: *Cuestiones disputadas sobre el alma.* Traducción y notas de Ezequiel Téllez Maqueo. Estudio preliminar de Juan Cruz Cruz.

4. PALOMA PÉREZ-ILZARBE: *El significado de las proposiciones. Jerónimo Pardo (†1502) y las teorías medievales de la proposición.*